

الديالكتيك

بين أفلاطون وأرسطو

الاستاذ المساعد الدكتور
حمزة جابر سلطان
جامعة الكوفة / كلية الآداب
الباحث
حامد عبد الحمزة محمد علي
جامعة بابل / كلية التربية

الديالكتيك بين أفلاطون وأرسطو

الاستاذ المساعد الدكتور
حمزة جابر سلطان
جامعة الكوفة / كلية الآداب
الباحث
حامد عبد الحمزة محمد علي
جامعة بابل / كلية التربية

المقدمة :

أفلاطون وأرسطو هذين الحكيمين اليونانيين وكان اسم الفلسفة اليونانية بل اذهب الى اكثر من ذلك التاريخ اليوناني مرتبط بهما فأين ومتى ما يطرق اسميهما يتبادر الى الذهن مباشرة الفلسفة اليونانية لانهما يعدان من الاوائل في وضع التفكير العلمي والفلسفي في أطر منهجية فهما وقبلهما سقراط اول من حدد المعاني والماهيات فأطلق على استاذ أفلاطون فيلسوف المعاني والماهيات ولا يخفى على احد ان بذرة الابداع عند أفلاطون كانت انما هي سقراطية فَنَعْلَم أفلاطون من استاذة ومتابعته لطريقة تفكيره واسلوب الحوار من خلال التهكم والتوليد ان ينشأ ويطور الاسلوب الديالكتيكي والذي هو موضوع بحثنا هذا وقد انفرد أفلاطون في هذا الاسلوب وقومه على اسس منطقية وفلسفية ومن ذلك كان لا بد لأرسطو وهو التلميذ الذكي لأفلاطون ان يعتمد الديالكتيك في فلسفته لكن بطريقة مختلفة عن تلك الرؤية الأفلاطونية وكان هذا لا يفسد في الود قضية عند أرسطو فقد قال أرسطو ان من اعز اصديقي هو أفلاطون لكن الحق اقرب منه.

المبحث الأول

الجدل الأفلاطوني

تمهيد :

ان فن الحوار والجدل او مانسميه بالديالكتيك هو ما يسمح للنفس بان ترتفع عن عالم الاشياء المتعددة والمتحولة الى العالم العياني للأفكار لانه عن طريق هذا

الديالكتيك نستطيع الوصول نحو الاصل حينها يتعرف الفكر على العلم انطلاقاً من فكرة وجود عالمين عالم للأشياء المحسوسة وعالم آخر يمثل أصل لتلك الأشياء المحسوسة. ويشير يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية بأن أفلاطون يرى مع استاذة ان الجدل هو الطريق الوحيد للبحث عن الفلسفة فاصطنع الجدل بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة الى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم وهو مناقشة بين اثنين او اكثر او مناقشة النفس لنفسها بل ذهب الى ابعد من هذا فاطلق اللفظ على العلم الاعلى الذي ليس بعده مناقشة، وحدّ الجدل بانه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس الى المعقول دون ان يستخدم شيئاً حسياً بل بالانتقال من معاني الى معاني اخرى بواسطة معان. وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الاولى والامور الدائمة يصل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه الى هذه العلوم يربطها بمبادئها والى المحسوسات يفسرها فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من اسفل الى اعلى وبالعكس^(١). وعلى ذلك كان سقراط يحاول القاء الضوء على المشكلات الاخلاقية عن طريق المناقشة ويطلق على هذه الطريقة في الاهتداء الى الاشياء عن طريق السؤال والجواب اسم الجدل او الديالكتيك ولقد كان سقراط متمكناً منه وان لم يكن هو اول من استخدمه اذ يقول افلاطون في محاوره (بارمنيدس) ان سقراط التقى في شبابه مع زينون وبارمنيدس، وتلقى منهما درسا في الديالكتيك من ذلك النوع الذي اصبح هو ذاته يلقيه للآخرين فيما بعد^(٢). ((والجدل الافلاطوني انما كان بجذور سقراطية حيث كان لابد من التلميذ ان يتأثر باستاذة الذي كان يعتبر فن الحوار هو طريق الوصول الى الحقيقة من خلال بداياته الفلسفية حيث كان يحاور اولئك الحرفيين محاولا الوصول من خلال حوارهم الى مدى تفهمهم لصنعتهم. وعلى ذلك جاء افلاطون ليجسد فن الحوار او المناقشة ويؤطره بأطار فلسفي من خلال اعتماده المنهج الديالكتيكي في الوصول الى حقائق الاشياء)). وقد تأثر افلاطون بأفكار فلاسفة سابقين الا ان التأثير الاعظم لاستاذة سقراط سواء كان ذلك في أسلوبه او في نمط تفكيره اما أسلوبه فيتميز بأعتماده في اول امره على الحوار على نهج سقراط والمحاورة تعني المناقشة بين شخصين او اكثر وتسمى باللغة اليونانية (ديالوج) وتطور الحوار السقراطي الى الجدل عند افلاطون والجدل باليونانية (ديالكتيك) والفرق الديالوج والديالكتيك ان الديالوج محاوره شخصين اما الديالكتيك او الجدل فمعناه المنهج الفلسفي للوصول الى الحقيقة فالنفس تصعد الى الحقيقة ثم تنزل من عالم المثل الى عالم الحس فأفلاطون اذن تتبع خطى استاذة اولا ثم ابتعد عن منهج سقراط وعن الموضوعات التي كان يبحثها حيث بدأت الاكاديمية بمحاورات مثل فيدون وجورجياس والجمهورية والمأدبة وكانت الموضوعات الخاصة بالمثل والوحدة والكثرة واللذة والالم والنفس والفضيلة والدولة من الامور التي يبحثها الطلبة وتثار وتناقش وتعديل في ضوء المناقشات وبدأ افلاطون بالفن ولكنه تحول الى الجدل ويبدو

هذا التحول بارزا في محاورته مثل تيتاتوس والسوفسطائي والسياسي وبارمنيدس وفيلاسوس^(٣).

المطلب الأول : الأساس المعرفي الأفلاطوني

لعل أفلاطون يمثل لنا أول فيلسوف نجد عنده لأول مرة اهتماما كبيرا بكيفية الإدراك والعلاقات بين المحسوس والمعقول وإيهما أكثر ثباتا وأقرب إلى الحقيقة وشؤون أخرى مما يدخل في نظرية المعرفة^(٤) وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها وافاض فيها في جمع حقائقها وجد نفسه بين رأيين متعارضين رأي بروتاغوراس وأقراطيلوس ومثالهما من الهيرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الاحساس ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ورأي سقراط أن المعرفة الحق باله عقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة : الأول الاحساس وهو إدراك عوارض الأجسام أو اشباحها في اللحظة وصورها في المنام والثاني هو الظن، وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك والثالث الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة وهذه الأنواع مترتبة بعضها فوق بعض^(٥). (فأذا ما اردنا ان نتعرف على اسس المعرفة عند افلاطون فما علينا الا ان نتجه الى محاوراته في كافة مراحلها الشباب والكهولة والشيخوخة لتوحي الينا عن الاهتمام الكبير الذي اولاه افلاطون بالجانب المعرفي وكذلك استخدامه المنهج الفلسفي في لغة الحوار في كافة محاوراته بل تعداه الى محاولة الدفاع عن اراء الفلاسفة الذين اعتمدتهم في منهجه مثل سقراط وقد رأى ان نظرية المعرفة تقوم على عالمين لا يمكن انكارهما). وان افلاطون اوجد طريقة الحوار التي كانت عبارة عن دراما فلسفية حقيقية عبر من خلالها عن افكاره عن طريق شخصية سقراط الذي تمثله الى حد بات من الصعب جدا، من بعد، التمييز بين التلميذ وعقيدة الاستاذ الذي لم يخلف لنا أي شيء مكتوب. هذا وقد ترك افلاطون كتابه ثمانية وعشرون حوارا، تتألف فيها بدءا من الحوارات الاولى او (السقراطية) وصولا الى الاخيرة حيث شاخ ونضج، صورة سقراط التي تتخذ طابعا مثاليا، كما تتضح من خلالها نظريته في المعرفة، ويتم فيها التطرق لمسائل عيانية هامة وتميز الميتافيزياء الافلاطونية بين عالمين : العالم الاول، او العالم المحسوس، هو عالم التعددية، عالم الصيرورة والعناد. ويضع هذا العالم بين الوجود واللا وجود، ويعتبر منبعا للاوهام (معنى استعارة الكهف) لان حقيقته المستعارة من غيره، من حيث كونه لا يجد مبدأ وجوده في العالم الحقيقي للمثل المعقولة، التي هي نماذج مثالية تتمثل فيها الاشياء المحسوسة بصورة مشوهة. ذلك لان الاشياء لا توجد الا عبر المحاكاة والمشاركة، ولان كينونتها هي نتيجة ومحصلة

لعملية يؤديها الفيض، كصانع الهي، اعطى شكلا للمادة التي هي، في حد ذاتها، ازلية وغير مخلوقة (تيموس).، ويتألف عالم المحسوسات من افكار ميتافيزيقية (كالدائرة، والمثلث) ومن افكار غير افتراضية (كالحذر، والعدالة، والجمال، الخ.....) تلك التي تشكل فيما بينهما نظاما نظاما متناغما، لانه معماري البنيان ومتسلسل بسبب وعن طريق مبدأ المثل السامي الموحد الذي هو منبع الكائن وجوهر المثل الاخرى، أي مثال الخبر. لكن كيف تمكننا الاستغراق في عالم المثل والتوصل الى المعرفة ؟ في كتابه (فيدروس)، يشرح افلاطون عملية سقوط النفس البشرية التي هوت الى عالم المحسوسات بعد ان عاشت في العالم العلوي من خلال اتحادها مع الجسم. لكن هذه النفس وعن طريق تلمسها لذلك المحسوس، تصبح قادرة على دخول اعماق ذاتها لتكتشف كالذاكرة المنسية، الماهية الجلية التي سبق ان تتأملها في حياتها الماضية وهذه هي نظرية التذكر التي يعبر عنها بشكل رئيسي في كتابه (مينون) من خلال استجواب العبد الشاب وملاحظات سقراط التي توصل لان يجد في نفس ذلك العبد مبدأ هندسي لم يتعلمه هذا الاخير في حياته.^(٦) وقد ذهب المفكر البير نصري نادر، الذي حقق وشرح كتاب ابو نصر الفارابي (الجمع بين رأيي الحكيمين) وخاصة فيما يتعلق بالمسألة العاشرة التي هي موضوع بحثنا. وهنا يقول لنا الفارابي ارسطو يتسائل هل طالب المعرفة يعلم انه يجهل ما يطلبه ام يعرفه؟ فإذا كان يطلب ما يجهله، فكيف يؤمن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ان لم يكف هو، حاصلا على معرفة سابقة يعتمد عليها ؟ فكان ارسطو قال ايضا ان هناك معارف غريزية في العقل تعتمد عليها في احكامنا مثل فكرة المساواة. اما افلاطون فيقول ان المعرفة (تذكر)، بمعنى ان ما نكتسبه عن طريق الحواس يجعلنا نتذكر العقولات الكافية في العقل والتي اكتسبناها من عالم اخر ومعنى هذا ان الحكيمين في رأي الفارابي متفقان لا مختلفان، في القول بوجود معارف حاصلة في العقل^(٧) ويرتكز الاساس المعرفي الافلاطوني على حقيقة مفادها ان المعرفة تتحقق من خلال الانتقال والارتقاء التدريجي من المعطى المحسوس الى النموذج المعقول حيث تميل الذات العارفة تدريجيا الى التجرد من كل ما له علاقة بالعالم المحسوس من اجل الاتصال بالعالم المعقول والارتقاء في مراتب المعرفة الى ان يصل العقل الى غايته القصوى وهي المشاركة في انسجام العالم المعقول وتناسقه الرياضي واذا كان افلاطون قد جعل من العدد والماهيات الرياضية المبدأ الذي يقوم عليه انسجام العالم المعقول فلأن العلاقات الرياضية في نظرة تظل على الدوام ثابتة لا تتغير، وهو ما يفسر خلود العالم وان فعل المعرفة هنا لا يختلف عن فعل الوجود انه فعل المشاركة في الوجود فقد اوضح افلاطون في كتابه (الجمهورية) كيف ينبغي ان يكون النظام الاجتماعي لكي يتسنى للانسان العيش في انسجام مع العالم المعقول كما يتصوره الحكماء. ومن هنا نفهم لماذا اصبح الافلاطونيون يولون اهمية قصوى لدور الصورة في عملية المعرفة واصبحت معرفة

الموجودات عندهم تعني مشاركتها في صورها او نماذجها المثلى ولما كانت الصورة هي التي تنقل الشيء من الوجود بالامكان الى الوجود بالفعل ولما كانت تمثل حقيقة الشيء او جوهره امكن القول بأن فعل المعرفة كفعل الوجود وهو ما عبر عنه المفكر الامريكي Pedto Amaral بقوله ان المعرفة هي المشاركة في الوجود فبتمثل اذن فعل المعرفة في قدرة العقل على ان يصبح كموضوعه ومتماثلاً معه هذا مع العلم ان موضوع الفلسفة اليونانية هو الوجود بما هو موجود حسب تعبير ارسطو^(٨) وذهب الدكتور جابر الشكري في كتابه (تاريخ العلم اليوناني) على ان افلاطون حاول ان يتخيل نظاماً للوجود وان يرد اعمال البشر وسلوكهم الى مقاييس من الخير والجمال واراد ان يرى العالم كما يجب ان يكون لا كما هو في الواقع وفلسفته ليست محصورة في جانب واحد او منحى واحد من مناحي الكون فهي نظام جامع شامل يتعرض للوجود بأسره^(٩) وقد حاول افلاطون ان يجمع في نسق مترابط يخضع فيه المحسوس للمعقول او الجزئي للكللي ويجمع بين تغير هرقليطس وثبات بارمنيدس ويؤلف بين الوحدة والكثرة وطبع كل ما تلقاه بطابعه ويعد افلاطون اول من صاغ اساساً للمعرفة صياغة فلسفية محددة ارتبط فيها المنهج بالمذهب حتى اصبح كالنغم بالنسبة للحن يتعذر الفصل بينهما فمنهج صاعد من المحسوس الى المعقول تترقى فيه النفس من الاحساس الى المعرفة الظنية الى العلم الاستدلالي حتى تصل الى التعقل المحض مدفوعة في ذلك بقوة باطنه وجدل صاعد كذلك الامر في التعلق بالجمال من تعلق بجسم معين الى التعلق بجمال الاجسام ثم ترتفع من المعلول الى العلة فتتعلق النفس بصفات هذه الاجسام ثم تصعد الى جمال النفوس او الارواح حتى تصل الى الجمال الدائم او مثال الجمال كذلك يرتبط الموضوع بالمنهج في جدله النازل من المثل الى العالم المحسوس ومن خلال منهج الجدل ربط افلاطون بين مباحث الفلسفة جميعاً اذ ربط الوجود بالمعرفة كما ربط نظريته في النفس بكل من الاخلاق والسياسة وبذلك يعد افلاطون الرائد الاول لمجموعة من الفلاسفة اتحد لديهم المنهج بالمذهب فلم يصبح المنهج مجرد قالب او عرض عن مذهب وانما اصبحت هناك وحدة لا تنفصم بين الجدل سابقاً بذلك كلا من افلوطين قديماً وهيكل وماركس حديثاً بطرف النظر عن اختلاف مفهوم الجدل لدى كل منهم^(١٠) ويرى الدكتور حسام الدين الالوسي في كتابه (الفلسفة اليونانية قبل ارسطو) ان الجدل عند افلاطون هو مفتاح المعرفة والموصل الى معرفة جوهر فلسفته ونحن نعلم اهمية الجدل عند سقراط والسوفسطائيين وكان عند السوفسطائيين يعني المناقشة وكثيراً ما استخدموه للتمويه او ارباك الخصم او الشك اما عند افلاطون فهو كما يدل الاسم : فن قيادة المناقشة، ثم فن الوصول الى المعرفة العلمية بواسطة السؤال والجواب وهو فن فهم ما هو موجود عقلياً وانه العلم الكللي بالمبادئ الاولى والامور الدائمة يصل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه ثم نزل منه الى هذه العلوم يربطها بمبادئها والى المحسوسات

يفسرها وهكذا أصبح الجدل عند أفلاطون يشمل المنطق والميتافيزيقيا جميعا ولقد بحث سقراط قبل أفلاطون عن الأساس المعرفي من خلال بحثه عن الخير ولكنه لم يستطع ان يحل المشكلة وقد اشغل أفلاطون نفسه بالمشكلات الخلقية والخاصة بالفضائل الجزئية المتعددة وقادته هذه الدراسة لملاحظة واقرار وحدة الخير ولما كان الخير هو موضوع المعرفة فيجب ان يرفع فوق عالم الحكم الذاتي وان يكون شيئا محدودا وحقيقيا وغير متغير وهذا يصدق ليس على (الخير) فحسب بل على كل شيء يكون موضوعا للمعرفة ولذلك فأن عالم هوقليطس المتغير لا يمكن ان يعتبر موضوعا للمعرفة ولا بد من وجود عالم اخر شبيه بالموجود البارمنيدسي تتوفر فيه متطلبات الدوام والازلية والتي بدونها لا يمكن وجود معرفة والعالم الاول عالم التغير هو عالم ما ندركه بالحس او عالم الحسيات والثاني عالم الثبات هو عالم الفكر او التعقل وان العقل بوجه اهتمامه ليس الى ما هو خاص في الاشياء او الجزئيات بل الى ما هو عام ومشترك فيها والذي يرجع الى النوع وهكذا فإنه ليست الجزئيات والامور الخاصة في كل شيء جزئي هي الدائمة والجوهر بل هي الكلي المشترك لمجموعة اشياء في نفس النوع وقد كانت هذه الصفة العامة تسمى منذ ارسطو (الفكرة المجردة) وكانت تسمى عند أفلاطون (المثال)^(١١) كذلك يرجح الدكتور كريم متي في كتابه (الفلسفة اليونانية) ان المعرفة تذكر فاذا كان الانسان لا يحصل على المعرفة الحقبة بواسطة الحواس بل بواسطة التذكر فلا بد ان الصور التي تؤلف موضوع المعرفة قد كانت موجودة في الروح قبل ان يستعيدها الى الذاكرة ولا بد ان الروح قد كانت موجودة قبل حلولها في الجسم فهي اذن سابقة عليه وخالدة. وكذلك يتناول متي المبدأ القائل ان الشبيه يعرف الشبيه فاذا كانت الصور بسيطة فانها خالدة لان البسيط لا يقبل التحليل ولا الفساد واذا كانت الروح شبيه بالصور لانها تعرفها فمن الضروري ان تكون هي الاخرى بسيطة وخالدة لذلك ينبغي ان تبقى فيه بعد مفارقتها لجسم الانسان^(١٢) ويؤكد الدكتور عزت قرني في كتابه (المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية) انه من زاوية نظرية المعرفة فإن الثابت يبقى هو في ذاتيته هو وحده الذي يمكن ان يكون موضوعا لنظرية المعرفة العلمية والذي يمكن ايصال معرفته الى الآخرين اما الجزئي المتغير فلا يمكن ان يصل الى ذلك مطلقا وهذا المبدأ كان أفلاطون اول من اخرجه الى النور في وضوح وهو اذا فهمه للمرء حق فهمه لا يزال صوابا حتى اليوم فنحن نتحدث اليوم عن قوانين الطبيعة أي عن الاحداث التي تتكرر اما أفلاطون فكان يفكر في صور نموذجية اصلية تتجمع في كون خاص يشبه في نحو وجوده وجود بارمنيدس فالعقل وحده هو القادر للوصول اليه^(١٣) كذلك قسم أفلاطون المعرفة بصرف النظر عن مدى الحقيقة في كل منها الى اربعة أقسام

١. **المعرفة الحسية** : وطريقها الحواس التي موضوعها الظواهر الحسية او المحسوسة من لون وطعم ورائحة... الخ. وجميع عوارض الاجسام المتغيرة.

٢. **المعرفة الظنية** : وهي حكم على الاحساس، بما هو كذلك أي حكم على المحسوسات المتغيرة بما هي متغيرة دون العبور منها الى ما ورائها من ثبات ودون تعليل وهو اما صادق او كاذب.
٣. **الاستدلالية** : وهي علم الماهيات الرياضية المتحققة وجودا في الجزئي مثل معرفة خصائص المثلث او الكره، بصرف النظر عن مادته وخصائصها.
٤. **المعرفة العقلية اليقينية** : وموضوعها المبدأ الاول والماهيات الثابتة. وعلى كل حال فإن افلاطون ينتقد المعرفة الحسية ويرفضها لانه يعتبرها غير يقينية وهي متغيرة^(١٤).

ولو كان افلاطون يؤمن بوجود عالم لا متغير من الاشياء الازلية الابدية الذي هو عنده عالم الحق (وهي فكرة اخذها عن برمنيدس) فإنه كان يؤمن ايضا بأن عالم الحواس يمتاز بصفات الوهم والتغير وللواقعية الى حد ما. وكان هرقليطس هو الذي رأى ليس ثمة عالم للواقع اللامتغير ما دام كل شيء في حركة دائمة (لا تستطيع ان تتسجم مرتين في نفس النهر) وقف افلاطون امام هذين الموقفين الفلسفيين المتناقضين وشعر انه لا يستطيع ان يضحى باحدهما كلياً. فما كان منه الا ان راح يطبق كل من هذين التشخيصين على ناحية من نواحي العالم فالمعرفة الحسية انما هي العلم بالمتغير والمعرفة العقلية انما هي العلم باللامتغير. لقد صدق هرقليطس عندما قال ان كل شيء يتغير، ما دمننا نقتصر على عالم الحواس. اما برمنيدس، فقد اصاب في نظريته ما دامت تنصب على عالم هو عالم الحق المطلق، وبالتالي عالم لا متغير. وهكذا عندما تحدث افلاطون عن دولته المثلى قائلاً انها لن تتحقق الا عندما يصبح الفلاسفة ملوكاً. فهو يعني بالفيلسوف ذلك الانسان الذي ادرك مثال او صورة الدولة بالمقارنة الى ما نجده من تعبيرات ناقصة عنها في عالم التجربة ذلك ان الانسان الذي لديه معرفة بما هي الدولة في الواقع الحق في مقابل مجرد الظن^(١٥) وان الله خلق النفس حاصلة على الصور المعقولة ولكن هبوطها الى السجن الجسم يفقدها بعض علمها فتبحث عما فقدته فتخونها الذاكرة فتلجأ الى الظن. وافلاطون على حقا عندما قال ان العلم الكامل هو العلم بالمثل كما هي حاصلة في العقل الالهي وافلاطون اراد معرفة الاشياء بمبادئها او مثلها^(١٦) فأفلاطون يبتعد عن الحس ابتعاداً كلياً، لاننا لا ندرك بالحس الا اشياء تظللنا لانها متغيرة غير ثابتة، اما المعرفة العقلية فهي التي ترشدنا الى المعرفة الاولى الثابتة. فالعالم عند افلاطون عالمان:

عالم العقل: وفيه المثل العقلية والصور الروحانية.
عالم الحس: وفيه الاشخاص الحسية والصور الجسمانية كالمرأة التي تنصنع فيها صورة المحسوسات فإن الصور فيها مثل الاشخاص كذلك العنصر في ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور.

غير ان الفرق ان التسطيح في المرأة الحسية صورة خيالية يرى انها موجودة تتحرك بحركة الشخص وليس في الحقيقة كذلك فأن المتمثل في المرأة العقلية صور حقيقية روحانية هي موجودة بالفعل تحرك الاشخاص ولا تتحرك فنسبة الاشخاص اليها نسبة الصور في المرأة الى الاشخاص قلبها الوجود الدائم ولها الثبات القائم. (١٧) لقد وصف افلاطون الاحساس بأنه اول مراحل المعرفة ويدعي الهرقليطيون ان المعرفة مقصورة عليه وانه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة ابدا. ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنها، ولكن لو كان الاحساس كل المعرفة كما يقولون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الاشياء ولصح قول بروتاغوراس ان الانسان مقياس الاشياء وان ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر. فاصبحت جميع الاراء صادقة على السواء المتناقض منها والمتضاد وامتنع القول ان شيئا هو كذا او كذا على لا طلاق ليس فقط في النظريات بل في السياسة والاخلاق والصناعات ايضا والواقع ان الذاكرة والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى فمن حين ان الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر ثم ان فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركيبها معا في الادراك الظاهري. فتعلم ان هذا الاصغر حلو، بينما الحواس لا يدرك كل منها الى موضوعا خاصا وتفوته موضوعات سائر الحواس وليس يكفي لفهم اللغة مثلا رؤية الفاظها او سماعها وانما الاحساس يبنه قوة في النفس لولاها ما كان فهم ابدا. مع اشتراك العالم والجاهل في الاحساس فأن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ويؤيد المستقبل توقعه. مما يدل على وجود قوة تتعلم وقوانين ثابتة للاشياء وهذه القوة تضاهي الاحساسات بعضها ببعض. وتصدر عليها احكاما مغايرة للحس. فتقول عن صوت او لون مثلا انه عين نفسه او غير الاخر وانه واحد وانهما اثنان وانهما متباينان. جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب والمضاهاة وادراك العلاقة فعلا من تمايزان من الاحساس فليس الاحساس ولكنه حكم النفس على الاحساس وبهذا الحكم يمتاز الانسان عن الحيوان مع اشتراكهما بالاحساس^(١٨). ((الى ذلك مما تقدم يتبين لنا ان افلاطون في اساسه المعرفي لم يكن يؤمن بعالم ويستغني عن عالم اخر وافر افلاطون ان لكل من العالمين الحسي والعقلي الاهمية ذاتها في تحصيل المعرفة الحقة فالعالمان يشكلان وحدة متكاملة مثلت الاتجاهين الرئيسيين في الفلسفة وهما الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي اذن فان تشخيص افلاطون للمعرفة تشخيصا دقيقا قائم البناء على اسس منطقية ذات معالم واضحة ومميزة عبر الرجوع الى موضوع الذاكرة او التذكر أي تذكر الاشياء التي كانت النفس قد اكتسبتها من معرفة سابقة لها وربما تكون هذه النفس قد فقدت علمها حين هبطت الى سجن كان معدا لها)).

المطلب الثاني: المثل الافلاطونية

ولقد كانت كلمة (مثال) تعني لدى افلاطون الصورة الاولى المرئية ثم اصبح معناها الصورة بصفة عامة، أي انها كانت تعني شيئاً موضوعياً ولم تحمل ابداً ذلك المعنى الذاتي الذي تحمله اليوم وعلى اية حال فهي عند افلاطون ليست اكثر من اسم ((لذلك الشيء الواحد ذاته)) الذي هو ((شيء في ذاته)) كامل وخالص وخالد وهذه العبارة بدورها هي ما استخلصه افلاطون من بحث سقراط عن التعريفات ومن وجود الاسماء الكلية^(١٩) ويرى افلاطون ان المثل هي ليست مسميات لا وجود لها، كما يرى مؤسس المدرسة الكلية انتستانس (احد صغار السقراطيين) وان الموجود حقيقة هو الجزئي، فالفرس بوجوده اما ماهية الفرس فلا وجود لها، اقول يرى افلاطون ان المثل حقائق وانه توجد مثل لكل شيء ممكن ليس للاشياء فقط بل وللكيفيات ايضاً والعلاقات وللأفعال. توجد مثل ليس فقط للموجودات الطبيعية بل وللمنتجات الفنية، توجد مثل للاشياء القيمة والحسنة بل وللأشياء الرديئة والتي لا قيمة لها وتكون المثل عالماً يقوم بذاته عالماً ازلياً، ثابتاً ولا يمكن ادراكه الا بالفكر، وفي هذا الوجود الخالص المستقل تقيم المثل في مكان سماوى اعلى حيث كانت النفس في وجودها السابق للجسد تتأمل المثل وكل التعلم والمعرفة ما هي الا استرجاع او تذكر Recollection النفس للمثل عندما ترى الاشياء الحسية والمحسوسات الارضية ما هي الا اشباح وظلال باهتة المثل الواضحة. وخير ما يمثل هذه الفكرة امثلة الكهف في بداية الكتاب السابع من (الجمهورية)^(٢٠) ويرى الدكتور كريم متي في كتابه الفلسفة اليونانية ان افلاطون اخذ برأي استاذة سقراط بوجود نوعين من الكائنات الاشياء الحقيقية او الصور والاشياء التي تبدو حقيقية وهي الاشياء المحسوسة في العالم الطبيعي. فأما الصور فانها اشياء ثابتة تأبى التغيير فلا تكون ولا تفسد فهي ازلية ولم تخلق وكل منها واحدة لا متكررة وتؤلف موضوع المعرفة العلمية اليقينية واما الاشياء لمحسوسة فانها خاضعة لقانون هيرقليطس في التغيير المتصل فهي تتكون وتفسد وهي متكررة ولذلك فلا تصلح لان تكون موضوعاً للمعرفة بل الظن في افضل الاحوال ونسبة الصورة الى الاشياء المحسوسة كنسبة الشيء الى ظله وهكذا فالاشياء المحسوسة (تحاكي) او (تشبه) او (تقترب من) او (تشارك) في الصورة ومنها تستمد وجودها او معناها. على انه مهما بلغ التشابه او المحاكاة بين الصور والاجسام المحسوسة فلا يخلف ان يكون تاماً ويشبه افلاطون هذه العلاقة بين موضوعات الادراك الحسي والصور الكاملة في محاولة فيدون بعلاقة المساواة الرياضية يقول افلاطون انه الى جانب الاشياء المتساوية التي نشاهدها في العالم هناك مساواة مطلقة تختلف عن تلك الاشياء واننا لا نستوحي فكرة المساواة هذه من مشاهدة اشياء مادية متساوية كقطعة خشب او حجارة لان قطعة الخشب ذاتها تبدو متساوية أنا وغير متساوية أنا اخر في حين ان المساواة

المطلقة واحدة لا تتغير ومع ان الاشياء المحسوسة المتساوية تختلف عن المساواة بالذات فانها تسعى الى الاقتراب اليها ما امكن ولا تستطيع ان تصل اليها بل تظل ناقصة الى درجة ما فكل ما نشاهده في العالم المحسوس يسعى الى الاقتراب من صورته كثيرا او قليلا^(٢١) فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح المثال. والمثال نموذج الجسم او مثله الاعلى، متحققة في كمالات النوع الى اقصى حد، وهي لا تتحقق في الاجسام الا متفاوتة، بحيث اذا اردنا الكلام بدقة لم نسمي النار المحسوسة نارا بل قلنا انها شيء شبيه بالنار بالذات وان الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا اما ان المثل مبادئ المعرفة ايضا فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الاشياء وتحكم عليها. المثل معايرنا الدائمة يحصل لنا العلم اولا وبالذات بحصول صورها في العقل فهي الموضوع الحقيقي للعلم وهي علة حكمنا النسبي المطلق وعلى الناتبص بالكامل^(٢٢) اما بتراند رسل فيرى في كتابه حكمة الغرب ان لنظرية المثل جانب منطقي وجانب ميتافيزيقي ففي الجانب المنطقي نجدها تتميز بين الموضوعات الجزئية التي تنتهي الى نوع ما والالفاظ العامة التي نطقها عليها وهكذا فإن اللفظ العام ((فرس)) لا يشير الى هذا الفرس او ذاك وانما الى أي فرس أي ان معناه مستقل عن أي فرس بعينه وعما يحدث لأي فرس كهذا كما ان هذا المعنى لا وجود له في المكان والزمان وانما هو ازلي. اما في الجانب الميتافيزيقي فإن النظرية تعني ان هناك في مكان ما فرسا ((مثاليا)) أي الفرس بما هو كذلك فريدا لا يتغير وهذا هو ما يشير اليه اللفظ ((فرس)) اما الافراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تدرج تحت الفرس ((المثالي)) او تشارك فيه أي ان المثال كامل وحقيقي على حين ان الشيء الجزئي ناقص وظاهري فحسب^(٢٣) ويعترف افلاطون على لسان سقراط بأن نظرية المثل خاصة به اما رسل فيدلي برأيه جازما انك واجد في مذهب افلاطون جانبا في غاية الاهمية لا تستطيع ان تتعقبه الى اصول عند اسلافه واعني به نظرية المثل او الصور وهي نظرية منطقية في بعضها ميتافيزيقية في بعضها الاخر. اما الجانب المنطقي فيعني بمعاني الالفاظ الكلية فهناك افراد كثيرة من الحيوان يمكن ان نطلق على كل منها قولنا هذا ((قط)) فالحيوان يكون قطا لانه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها واللفظة تعني شيئا لا هو هذا القط الجزئي ولا ذاك وانما تعني ضربا من ضروب القطط والعامة والجانب الميتافيزيقي يقول ان كلمة قط تعني ان قطا معينا مثاليا هو القط وهو فريد بنوعه خلقه الله. القطط الجزئية تشارك في طبيعة القط غير انها تختلف في مشاركتها تلك قريبا او بعدا عن الكمال فالقط المثالي حقيقي اما القطط الجزئية فظاهرة لا اكثر^(٢٤) والمثل هي امر فطري فينا وذلك حين يقرر افلاطون اننا نتذكر شيئا يوقعنا على شيء اخر متصل به. كأن نتذكر شخصا حينما نرى معطفا سبق له ان ارتداه وحين نرى حجرين متساوين لبعضهما فأنا نحكم عليهما كذلك بمقارنتهما بالمساواة المطلقة التي يتجهان اليها دون ان يبلغاها ابدا. اذن

كانت لدينا فطريا المساواة المطلقة، الخير المطلق، الجمال المطلق والعالم الحسي ابعد من ان يحتوي على هذه الاشياء المطلقة، اذن لابد من ان تكون صورة المثال المطلق منطقية في نفوسنا وكل مهمتنا للحصول عليها من جديد هو محاولة تذكرنا اياها فالتعلم ليس هو الا تذكر فكأن النفس الفردية هي في اخر الامر حصن المعرفة الاصيل وكل فائدة العالم المحسوس في هذا السبيل هو تحفيزنا على تذكر ما في نفوسنا أي ان معارفنا ليست انعكاسا لما هو في الخارج كما يؤمن الكثير منا اليوم وانما هي شيء في داخلنا^(٢٥) وفي الموضوع ذات الصلة يرى محمد جواد مغنية في كتابه ((فلسفات اسلامية)) ان المادة صورة من صور^(٢٦) وفي حالة ما يسمى بالاشياء القائمة بذاتها، ا يكون الشيء بالضرورة هو نفسه ماهيته؟ فمثلا اذا كانت هناك جواهر ليست هناك جواهر او كيانات اسبق منها على نحو ما يعتقد البعض ان المثل هي من هذا القبيل اذ لو كان مثال الخير شيئا مختلف عن ماهية الخير ومثال الحيوان ومثال الوجود مختلفين عن ماهية الحيوان وماهية الوجود فسوف يكون هناك اولا جواهر اخرى وكيانات اخرى ومثل اخرى الى جانب ما وصفناه وسوف تكون ثانيا سابقة عليها، لو كانت الماهية هي الجوهر واذا كانت منفصلة الواحدة عن الاخرى فلن تكون هناك معرفة بالمثل ولن توجد الماهيات وان معرفة أي شيء لا تتم الا اذا عرفنا ماهيته^(٢٧) وان العلم هو العلم بالماهيات ولهذا وجه افلاطون عنايته الاولى الى البحث في الماهيات ليستطيع من بعد يقسم على هذا الاساس مذهبه سواء مذهبه الطبيعي او الافلاطوني وتنقسم نظريته في المثل او الصور الى ثلاثة اقسام **الاول** : اساس الصور، **والثاني** : ماهية الصور، **والثالث** : عالم الصور واساس الصور حيث يبدأ افلاطون بحثه في الصور ببيان الاساس الذي تقوم عليه النظرية والاساس ذو وجهين فهو خاص اولا بنظرية المعرفة وهو خاص ثانيا بنظرية الوجود ففيما يتصل بالمعرفة نجد ان المعرفة تنقسم الى قسمين رئيسيين التصور الصحيح، والعلم الحقيقي والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللا وجود، فكل ما يعلم فهو موجود، وكل ما لا يعلم فهو غير موجود والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلا للتصور وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير او الصيرورة فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود وهي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور ذلك لان العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات اما ماهية الصور : نستطيع القول ان الصور من الاشياء الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة على اساس انها الماهيات الكلية في مقابل المحسوسات الكثيرة ولذلك فأن الصيغة الاولى التي يجب ان نعرف بها الصور او الماهيات هي ان الماهيات او الصور كليات والكلي هو مقابل على كثيرين مختلفين في العدد متفقين في الماهية وهذا التعريف نجده في السياسة كما نجده في تائيتاتوس (١٨٥ ب) ان الكلي هو موضوع العلم ثم نجد ان برمنيدس (١٣٢ ج) ان الكلي والموجود شيء واحد وهنا يجب ان نتساءل عن الصلة

بين هذا الكلي وبين الأشياء التي هي كلي بالنسبة اليها فنجد أولا ان هذا الكلي لما كان وجوده وجودا ذاتيا ثابتا فمعنى هذا انه لا بد ان يوجد مستقلا عن الأشياء ولهذا فأن للصور وجودا في عالم معين مختلف عن عالم الجزئيات المشاركة للصور في ماهيتها. عالم الصور : يقول افلاطون بان الصور مفارقة فلننظر في الأشياء التي يمكن ان تكون لها صور فنرى أولا ان هذه الأشياء متعددة كل التعدد لان كل جنس او نوع يمكن ان يكون صورة والانواع والاجناس عديهة فالصور اذن عديدة وليس هذا فحسب بل ان كل شيء في الوجود او هذا على الاقل ما يظهر في المحاورات الافلاطونية خصوصا في الدورين الاول والثاني وان افلاطون يرى ان كل شيء في الوجود له صورة فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة او الخيرة او الحقيقة بل لكل شيء كما كان شرا او قبيحا او باطلا صورته^(٢٨) فهناك مثل لكل ما يستدعي انتباه عقريتنا التحليلية وهذه المثل او الاشكال التي كانت كالقدوة موضوع تأمل الصانع الالهي لعالمنا ليست مختلفة تماما بعضها عن بعض انها تتنافى كما تتنافى فكرة المستطيل وفكرة الدائرة وتشارك كما تشارك فكرة العصفور بيد ان هذه النظرية ليست عند افلاطون في الحقيقة سوى الافتراض او الظن لاكثر شمولاً الذي يسمح لنا ان نتفهم الفن السقراطي وننشره وان ننشر بطريقة اعم حياة الفكر بكاملها هذه الحياة التي يجب ان تكون استقصاء دائما وهكذا فلا مجال لانزعاج افلاطون ان هو وضع تحت التجربة هذه الفكرة القائلة بأن هناك (مثل) انه يمتحنها في محاورة (مينون) بواسطة فن الرياضيين اذ تطرح الاسئلة في هذه المحاورة وبطريقة صحيحة على عبد جاهل فيكتشف هذا برهنه رياضية ويمتحنها افلاطون من ثم بواسطة فن الجدالين في محاورة اخرى عنوانها ((برمنيدس))^(٢٩) وان لامتحان من هذا النوع ان يخضع نظريته للاختبار وبالعقل يطرح افلاطون هذه النظرية قبل ان يفحصها باعتبارها فرضية تقسم المجال امام حل الصعوبات التي عارض زينون تلميذ بارمنيدس وجود الكثرة (١٢٨ هـ ١٣٠ أ) فلو سلمنا من جهة اولى بوجود المثل على حده ومن الجهة الثانية بوجود الأشياء المشاركة يمكن للشيء ذاته ان يكون واحدا ومتعددا واية ذلك ان الواحد والمتعدد لهما وجودهما بمعزل عن الشيء وان الشيء يشارك في هذين المثالين كليهما في أن معا وعلى هذا النحو يمكن للشيء الواحد ان يكون شبيها ومباينا كبيرا وصغيرا^(٣٠) يقول افلاطون في احد المواضع ان العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام المشابهة فاذا كانت الحكمة والعقل داخليين اذن في باب علل التركيب فمعنى هذا انه لا بد ان ينطبق على ما يشابههما وهو الصور، هذا القول ايضا فتكون الصور داخله باب العلل هذا ويلاحظ من ناحية اخرى ان افلاطون يذكر بصراحة في ((فيدون)) ان الصور علل والنتيجة الاخيرة التي يمكن ان تستخلص من هذا ان الصور علل كذلك نحن اذن امام تصورين متعارضين لماهية الصور : احدهما الذي يجعل للصور وجودا ثابتا، والاخر يجعل الصور عللا فاعلة فكيف نفسر هذا

التناقض؟ هنا يمكن ان نفسر ذلك اولا بأن نقول كما قال تسلر - ان فكرة العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة عند افلاطون كما هي واضحة عند ارسطو وعندنا نحن اليوم. فأذا قال افلاطون عن الصور انها علل بمعنى انها علل صورية وقال عنها مرة اخرى انها علل بمعنى انها علل فاعلية - وفي الحالة الاولى يمكن ان يكون لها ذلك الوجود الثابت وفي الحالة الاخيرة لا يمكن ان يكون لها ذلك الوجود الثابت - فأن ذلك يفسر على اساس التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية^(٣١). والعلاقة الاساسية بين أي موضوع وبين صورته هي ذاتها العلاقة بين المدرك الحسي percept وبين التصور الذهني concept المناظر له - أي بين أي شيء عيني يمر بتجربتنا وينتمي الى فئة او نوع (يدل عليه اسم مشترك كالكتاب او السكري او الكلب، ... الخ) وبين فكرتنا او تصورنا الخاص بهذه الفئة فنحن مثلاً قد رأينا جميعاً مئات من الكتب ولكن في ذهن كل منا، بعض النظر عن صورة أي كتاب محدد او انطباعه في الذاكرة، فكرة عن (الكتاب بوجه عام)، او الكتاب مجرداً هذه الفكرة هي التي تطرأ فوراً على الذهن لو كان قد سألنا احد ((ما لذي يجعل الكتاب كتاباً بوجه عام؟ وهذه الفكرة تسمى ((تصوراً)). هذا التصور او الشيء في ذاته كما هو في حقيقته مجرداً عن كل الصفات العرضية هو في الميتافيزيقيا الافلاطونية صورة او مثال والنقطة الرئيسية في المذهب الافلاطوني هي ان الصور لا توجد فحسب بل انها هي الحقيقة الحقة الوحيدة اما الاشياء الارضية التي تتجسد فيها هذه الصور فما هي الا انعكاسات او ظلال او نسخ محاكية لهذه النماذج الازلية تتصف بقدر محدود من الحقيقة لا تكتسبه الا بالاستعارة او حسب التعبير الذي يفضلهُ افلاطون بالمشاركة في المثال المناظر^(٣٢) يقول الاستاذ وولف في كتابه ((فلسفة المحدثين والمعاصرين)) ترجمة ابو العلا عفيفي اذ كانت الاشياء مما يعنى الانسان امرها وضع لها قيمة او قدرها ومن البديهي ان الاشياء تتفاوت تفاوتاً عظيماً من حيث القيم الموضوعية لها فأن كثير من الاشياء ان لم يكن معظمها لا تقوم الا من حيث انها وسيلة لغاية ما ولكن بعض الاشياء قيمتها في ذاتها لانها غايات في نفسها لا وسائل لغيرها وتسمى القيم التي من هذا النوع الاخير ((المثل العليا))^(٣٣) لكن كيف عرفنا هذه المثل العليا وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟ ان شيئاً من التأمل بدلنا على اننا نستكشفها في النفس بالتفكير. حينما تعرض لنا مسألة تقع في حيرة ونشعر بالجهل، ثم يتبين لنا ((ظن صادق)) يتحول الى علم بتفكيرنا الخاص أي بجدل باطن، او بالاسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم وما علينا الا ان نجرب الامر في فتى لم يتلقى الهندسة تجده يجيب على الاسئلة اجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم. فأذا كنا نستطيع ان نستخرج من انفسنا معارف لم يلقيها لنا احد، فلا بد ان تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة. كانت النفس مثل اتصالها بالبدن في صحة الالهة تتشاهد فيما وراء السماء موجودات لسبت بذات لون او شكل ثم ارتكبت اثماً فهبطت

الى البدن فهي اذن ادركت اشباحه المثل بالحواس تذكرت المثل فالعلم ذكر او تذكر والجهل نسيان وكما ان الاحساس الحاضر بنسبة في الذهن ما اقترن به في الماضي وما يشابهه او يضاده، وكما اننا نذكر صديقا عند رؤية اسمه فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخبران الجزئية والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الاشياء المتساوية او الجميلة وهكذا. فما التجربة الا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي الى الذهن وما الاستقراء الا وسيلة لتنبيهه، اما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف^(٣٤) وفي ايضاح اكثر للمثل يذهب كل من احمد امين وزكي نجيب محمود في قضية الفلسفة اليونانية ان للمثل صفات وهي انها :

١. عناصر، ومعنى عناصر في الفلسفة ان وجودها من نفسها ما لم يسبب وجودها شيء خارج عنها، وانها اساس الاشياء ولا شيء اساس لها، لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها، وهي الاسس الاولى للعلم.
 ٢. وهي عامة لا خاصة، فمثال الانسان ليس انسانا خاصا بل هو الحقيقة العامة لكل انسان
 ٣. وهي ليست اشياء بل معاني مجردة، لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل - اذا صدق - صورة لها.
 ٤. وكل مثال وحده لا تعدد، وانما الذي يتعدد افرادها فمثال الانسان واحد، ومثال الجمال واحد، وانما يتعدد الاشخاص.
 ٥. وهي ابدية لا تغنى انما تغنى الاشخاص، فالاشياء الجميلة تغنى، اما مثال الجمال فلا، كالتعاريف، فتعرف الانسان حقيقة خالدة لا تتأثر بما يطرأ على افراد الانسان من تغير.
 ٦. وهي جوهر الاشياء، لان التعريف يشتمل على الصفات الجوهرية للشيء، فأذا عرفنا الانسان بانه حيوان مفكر فمعنى هذا ان التفكير هو جوهر الانسان، واما الصفات العارضة كشكل الانف مثلا فلا تدخل في التعريف.
 ٧. كل مثال كامل، فمثال الانسان هو نموذج الكامل والانسان الشخصي يبتعد منه ويقرب بنسبة كماله.
 ٨. وهي لا يحدها زمان ولا مكان والا كانت مشخصة.
 ٩. وهي معقولة، أي في امكان العقل ادراكها وذلك بالبحث والاستنباط.
- تلك هي صفات المثل التي تميزها من الاشياء المحسنة تميزا ظاهرا فمثال الحصان مثلا - يختلف عن الحصان نفسه في ان المثال حقيقة مجردة وجود مطلق اما الحصان فشيء محسوس وهو باطل وليس له من الوجود الحقيقي الا بمقدار قرب من مثاله^(٣٥) وان للمثل أهمية تمثلت فيما يلي:

(١) اهمية وجودية (٢) اهمية غائبة (٣) اهمية منطقية

فأهميتها الوجودية انها تمثل الوجود الحقيقي للأشياء في ذاتها فكل شي هو ما هو فقط بقدر ما يوجد مثاله فيه او بتعبير ادق بقدر مشاركته في مثاله وهكذا فإن المثال كواحد يقف في مقابل الكثرة وهذه الأخيرة متغيرة بينما هو يبقى كما هو وفوق هذا وهذه هي الأهمية الثانية فإن للمثل أهمية غائبة فإن كل ما يحدث او يتكون بما في ذلك السلوك الانساني يجد غايته في وجوده وهذه الغابات لا يمكن ان تكون الا بتحقيق ذلك الشيء الذي يدرك الفكر فيه النماذج الأولية غير المتغيرة للأشياء وبهذا فإن المثل تحتل المكانة التي يحتلها النموذج المثالي في فكر الفنان والذي يحاول ان يعطيه شكلا ماديا ملموسا والى هذا فإن المثل لها معنى العلل والمحركات التي تجعل الموجودات في العالم هي ما هي عليه. اما الأهمية الثالثة المنطقية فإن المثل تباعدنا على تنظيم الفوضى الضاربة في الأشياء الجزئية من خلال ملاحظتنا للتشابه والاختلاف في الأشياء ولملاحظة الوحدة من خلال الكثرة. وهذه الأهميات الثلاثة ليست على مستوى واحد من الأهمية عند أفلاطون فإنه في كتاباته المتأخرة اعطى للأهمية مكان الصدارة بينما تكاد وتختفي الأهمية الوجودية^(٣٦) وعرف ابن سينا في هذا رأي بأفلاطون بأن أفلاطون في اتجاهه الأعم قد جعل التعليمات المثالية طبقه مستقلة عن الصور او المثل بالمعنى الحقيقي او عن موضوعات التعليمات^(٣٧) (ويرى الباحث انه لا مناص من اعتبار نظرية المثل او نظرية الصور عند أفلاطون هي التي تشكل الحجر الاساس في فلسفته بل انها ذلك الجوهر الحقيقي والواضح المعاني لفلسفة أفلاطون وقد كانت هذه النظرية تمثل النواة الاولى لكثير من الفلسفات الاخرى الى عصرنا هذا فما قامت فلسفة في كل العصور التي تلت أفلاطون الا وكان لابد ان تكون لها جذور بفلسفة أفلاطون التي تمثلت في نظرية المثل. وكأن اسم المثل اقترن بأفلاطون فلا يمكن تصور أفلاطون من غير المثل ولا يمكن فهم او تصور المثل الا من خلال أفلاطون ولان لهذا النظرية من الأهمية التي جعلتها بساتا للفلسفات الاخرى ابتداء من العصور التي تلتها والتي تمثلت بالمدارس الفلسفية مرورا الى فلسفة العصور الوسطى وحتى الفلسفة العربية وصولا الى الفلسفة الاوربية الحديثة والفلسفة المعاصرة ولكي لا يفوتنا ضمن دراسة نظرية المثل ان نتطرق الى الجذور التاريخية لهذه المثل قبل أفلاطون وقد استجذبنني ما قاله الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه موسوعة الفلسفة). فإذا نظرنا الى العوامل التاريخية التي حدثت بأفلاطون الى القول بنظرية الصور، وجدنا ارسطو يبين هذه العوامل بيانا واضحا في (ما بعد الطبيعة) فيقول اولا ان أفلاطون تأثر في هذه النظرية بهرقليطس وبارمنيدس ثم بالفيثاغوريين ثم بسقراط فقد تأثر اولا بهرقليطس لانه قد درس وهو في صغره على يد افراطيلوس احد انصار المذهب الهيرقليطي. وقد ظل مخلصا طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب لانه هذا المذهب اولا يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد ان يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير واخذ عن هرقليطس ثانيا القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وان

المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعا لها وبهذا يكون افلاطون قد تأثر بهرقليطس في اقامته لنظرية الصور كما تأثر ببرمنيدس حين رأى ان التغير المطلق لا يمكن ان يكون الا وهما وانه لا بد من الوحدة الى جانب هذه الكثرة لان الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة وبهذا قال افلاطون بما قال به برمنيدس من الوحدة. ولكن الاثر الكبير في تكوين هذه النظرية انما يرجع الى سقراط، لان سقراط هو الذي قال بأن المعرفة والعلم الصحيح يجب ان يقوم على الماهيات فلا بد في البحث في الوجود من ان يرتفع الانسان من الوجود المحسوس الى وجود اخر غير محسوس، ومن الوجود المتغير الى وجود اخر ثابت وهذا ما فعله افلاطون.

المبحث الثاني

الجدل الأرسطي

تمهيد :

كان افلاطون قد رفع الجدل الى مقام العلم والمنهج العلمي ولكن ارسطو قد عاد به الى معناه المتعارف فحده بانه الاستدلال بالايجاب او السلب في مسألة واحدة بالذات مع تماشي الوقوع في التناقض والدفاع عن النتيجة الموجبة او السالبة وليس يمكن ذلك بالاستناد الى حقائق الاشياء. لان المقدمات الصادقة لا تنتج النقيض في آن واحد فلا يدور الجدل الا بمقدمات محتملة اي اراء متواترة مقبولة عند العامة او عند العلماء فالقياس الجدلي يتفق مع البرهان في انه استدلال صحيح ويختلف عنه في انه مقدمات محتملة لا يتفق مع السوفسطائيين في شيء، لان هذا يستند الى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحا او فاسدا واذن فليس الجدل علما او منهج العلم كما اراد افلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ويستعمل في الخطابة بنوع خاص^(٣٩) ولقد رأينا السبل الغير مباشرة التي توسلها افلاطون لجعل من هذا الجدل جوهر الفلسفة كله وقد كان على ارسطو ان يقطع في وقت مبكر رجاءه من مثل هذه الوسيلة فنزل من ثم بالجدل او فن النقاش الى منزلة المران الذي لا يأتي بيقين لان ما يصنعه نصب عينيه ليس الاشياء ذاتها وانما ظنون البشر واراؤهم في هذه الاشياء وبالفعل ان ما يتحرر به الجدل بما هو جدل ليس هو البنية المنطقية للتفكير بقدر ما هو العلاقات الانسانية التي تترتب على هذه البنية ففي النقاش السليم الصحيح ينبغي الحرص على الا تؤخذ كنقاط انطلاق سوى القضايا المسلم بها اجمالا اما من قبل الناس جميعا واما من قبل اشخاص اكفاء ان تكن القضية اطروحة تقنية واختصاصية فضلا عن ذلك لا يجوز ان تكون الاسئلة المطروحة لا اسهل مما ينبغي لان الجواب

في هذا الحال لا نفع منه ولا جدوى ولا اصعب مما ينبغي لانه لا بد من الاجابة عنه حالا وطرئت لهذه لا يمكن تتأدى الا الى تحليل الاحكام والمقابلة بينها لبيان توفيقها او تباینها^(٤٠) والجدل صناعة علمية يقتدر معها - حسب الامكان - على اقامة الحجة في المقدمات على أي مطلوب يراد وعلى محافظة أي وضع يتفق على وجه لا تتوجه عليه مناقصة^(٤١). وينفصل ارسطو طاليس عن استاذة افلاطون فهو لا يحتاج الى عالم من الصور المجردة المتعالية على التجربة الحسية بل يكتفي بإمكانية استخلاص عنصر مشترك في مجموعة من الاشياء المختلفة من جميع الواجه الاخرى وهكذا ننتقل من نظرة افلاطون الى الكلي او العام على انه ((صورة)) او مثال ازلي ايدي يتجسد في عدد من الاشياء المتشابهة بنسب مختلفة من الكمال الى نظرة ارسطو طاليس اليه علما انه مجرد ما يتبقى من المميزات التي يتصف بها كل فرد من المجموعة، ان طريق الاهتداء اليه هو التجريد أي عملية تهمل المميزات التي يمتاز بها عدد من المجموعة ولا تعني الا بالمميزات المشتركة بين الجميع. يرفض ارسطو طاليس ان يقر ان اشياء مثل الانسانية والمثلثية لها وجود منفصل عن الناس الموجودين بالفعل والمثلثات الموجودة بالفعل وفي عزله عنها لانه كان الامر كذلك فكيف يمكن للانسانية والمثلثية ان تكون بمثابة حقيقة الناس والمثلثات الباطنة جوهرها لذلك اصبح من غير اللازم ان نمح وجودا مستقلا جوهريا لافكارنا ومفهوماتنا العامة ولا ان نسقطها خارج عقولنا^(٤٢) وقد انطلقت فلسفة ارسطو من اختلافه مع افلاطون في وجود الكليات والكلي هو ما يمكن ان يقال او يحمل على مجموعة من الافراد لقد كان افلاطون فيما وجدنا يعتقد بان الكليات وجودا متميزا مستقلا عن الاشياء الفردية المحسوسة اطلق عليها اسم المثل او الصورة وهي سبب وجود الاشياء الفردية ومصدر حركتها. اما ارسطو فقد رأى انه لا يمكن ان يكون للكليات وجودا الا من حيث هي صفات او طباع مشتركة من الاشياء الفردية المحسوسة ويقول ارسطو ان سقراط حاول ان يعرف الالفاظ الكلية بواسطة الكليات ولكنه لم يخلص الى ان الكليات لها وجود مستقل منفصل عن الجزئيات وعليه فالكليات عند ارسطو عناصر مشتركة موجودة في الجزئيات وجودا موضوعيا^(٤٣).

المطلب الأول: المعرفة الأرسطية

أقام أرسطو فلسفته على اساس من افلاطون فقد اتفق معه بادىء الامر على ان الحقيقة النهائية التي صدر عنها الوجود باسره هي الفكر او بلفظ اخر الكلي او بكلمة ثالثة المثال، او بعبارة رابعة الصورة اتفق معه على هذا الاساس ولكنه اختلف معه فيما اقامه عليه من بناء فقد ذهب افلاطون على ان الصورة العقلية الكلية التي يرسمها الانسان في ذهنه للاشياء انما هي صورة لها مقابل موجود فعلا في عالم خاص هو عالم المثل. فنقد ارسطو هذا الرأي من استاذة لانه رأى في ذلك نزولا

بالفكر الى منزلة الاشياء الجزئية المحسوسة فما ينبغي ان يكون للصورة الذهنية مقابل في الخارج كما هي الحال في الصور التي تنقلها الينا الحواس. وذهب ارسطو من هذا الرأي فقال انه على الرغم من ان الادراك الكلي هو الحقيقة الا انه ليس له وجود مستقل في عالم خاص به، بل ان وجوده محصور في هذا العالم الذي نعيش فيه، وليست الادراكات الكلية الا صور الاشياء الجزئية. وبهذا تفوق ارسطو على سلفه تفوقا بعيدا او خطأ بالفلسفة مرحلة فسيحة حتى بلغ بها ابعاد حد عرفه الفكر اليوناني^(٤٤). وتدعي فلسفة ارسطو انها تعمل لتسليط الشعور بالواقع ومتطلبات اليقين على غريزة البحث وارتباك النظرة المجردة. لقد اراد بفلسفته اعادة الفكر من السماء الى الارض والبرهنة على ان الحقيقة موجودة في الاشياء الفردية وعلى ان المثل العليا ليست منفصلة عن كائنات هذا العالم وعلى ان الفضيلة يجب ان تجد قاعدتها وثوبها هاهنا واستطاع ارسطو ان يحور دفعه واحدة مجرى توثب الافلاطونية لانه اكتشف الاداة التي لا مثيل لها اداة المنهج الفلسفي التي هي طريقة عامة في التحليل والبرهنة والتي باستطاعتها ظاهريا ان تشبع جميع الرغبات العقلية التي استحثها افلاطون والتي باستطاعتنا كذلك ان تترك هذه الرغبات جذباء وفاصلة هذه الاداة هي المنطق^(٤٥) واتخذ ارسطو في فلسفته الموجودات الراهنة نقطة الانطلاق ومضى يشرح ويعلل حتى شمل مظاهر الوجود وانتهى الى الواحد الازلي الذي هو علة العلل، عكس افتراض معلمه افلاطون في وجود عالم المثل وسار ارسطو من الوجود المادي وتساعد منه الى المبادئ ومن ابرز خصائص فلسفة انها جامعة شاملة ووضع لها ارسطو نهجا هو المنطق وجعله الدخول لكل علم ومطلب^(٤٦) وحق للنقاد قولهم بأن افلاطون مثالي وارسطو واقعي وبأن الانسان يولد اما افلاطونيا واما ارستطاليا وان ارسطو انزل المثال الافلاطوني من السماء الى الارض وان افلاطون عني بالكليات اساسا اما عناية ارسطو فكانت بالجزئيات نستخلص من هذا بخصوص نظرية المعرفة انه اذا كان افلاطون يعطي الوجود الحقيقي للمثال المغاير للحس، فأرسطو له ان يعطيه - أي الوجود الحقيقي - للموضوع الحسي وهذا صحيح الا ان ارسطو احتفظ من المثال او الفكرة الافلاطونية شيئا لعله اقرب الى افهامنا الحديثة أي الصور او الفكرة أي التصنيف والتنميط الى اجناس وانواع، حقا ان ارسطو يعطي الجزئيات الحسية وجودا حقيقيا الا ان هذه الجزئيات ليست انما متغايرة انما هي موجودات قابلة للتبويب والتصنيف بحسب الصور عامة ان هذا العقل التصنيفي هو اهم ما يميز ارسطو ويميز ابحاثه العلمية والمنطقية ومن دراسته هذه الانماط او الاجناس والانواع سواء في عالمي الحيوان والنبات او في عوالم اخرى تتصل بالظواهر النفسية او السياسية او الاخلاقية او غيرها وصل الى فكرة الارتقاء او الصيرورة وفي هذا ما يميز ارسطو عن استاذة مرة ثانية ايضا فبينما كان هم افلاطون الرياضي هو الكليات الثابتة او المثل اذن بارسطو يعني بالتعبير الذي يطرأ على الكائنات والارتقاء الذي

يحصل لها نتيجة هذا التغير وهذه الميزة الثانية لدراسات أرسطو العلمية فهذه الدراسات في تغير مستمر في حين ان ما يتصل بالرياضة من بديهيات وبراهين وغير ذلك هي اشكال او وجودات ثابتة وقد كان غرض المعرفة او العلم كله عند أرسطو تكوين عالم قابل لان يعقله الانسان وذلك باستكشاف الكليات في الموضوعات الجزئية هذه الجزئيات هي الموجودات او الجواهر الاولى^(٤٧) والعالم عند أرسطو موجود في الخاص أي اننا لا نصل الى معرفة الكلي اذا لم نتعرف على الجزئي والجزئي نتعرف عليه بالحواس والكلي نعرفه بالعقل والى ذلك تتبلور نظرية المعرفة عند أرسطو من خلال تشكل صورة الشيء في العقل فاذا كان العقل يدرك صورة الاشياء فإن تلك الصور تساهم بشكل اساسي في تشكل العقل وهكذا يصبح العقل كموضوعه ولذلك كان معيار الحقيقة في الفلسفة الافلاطونية والفلسفة الارسطية على حد سواء هو معيار التطابق او التماثل بين الفكر والموضوع^(٤٨). ومن الملاحظ ان أرسطو لا يقول بأفكار سابقة يتذكرها الانسان بمناسبة الموضوعات كما قال افلاطون فضلا عن انه ينكر من ناحية اخرى الافكار الفطرية التي قال بها لاحقون مثل ديكرت وبذلك كان أرسطو مؤسسا للمذهب المعروف بأسم المذهب الحسي ومع ان هذا المذهب قد تطور الى صورة غير الصورة التي قال بها أرسطو فاننا نستطيع ان نقول على العكس من هذا ان أرسطو كان عقليا اكثر بكثير جدا مما قد يتصوره البعض اول الامر ويقول : ارسطو انه لما كان مصدر كل معرفة هو التجربة الحسية فالكليات تنشأ بان يكون لدى الانسان جملة احساسات وهذه الاحساسات تستمر حتى تصبح عادة فاذا ما ادرك الانسان انه العادة تكون تصورا او مفهوما عاما قال في الحال انها كليات فالاصل اذن في الكليات انها احساسات صادرة عن جزئيات يضم الانسان بعضها الى بعض ويتصور انها تكون معنى عاما فيقول انها تصورات او مفهومات كلية فكما ان الموجود في الواقع هو الجوهر المفرد على حسب التفسير العام لنظرية أرسطو فكذلك الحال بالنسبة الى الكليات او المفهومات اذ لا توجد الا بالقوة وجودا خارجيا عينيا فهي اذن لا توجد في الكيان وانما توجد في الذهن فحسب فالاصل في كل ماهية الادراك الحسي ولا وجود للماهية في الخارج بالفعل بل توجد بالقوة فحسب والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية وتلك مشكلة الكليات المشهورة جدا في العصور الوسطى والتي هي المحور الرئيسي للنزاع القائم بين مذهبين رئيسيين متعارضين احدهما يحاول ان يرتبط بأرسطو والاخر يدعي انتماءه لأفلاطون ونعني بهما مذهبي الاسمين والواقعيين على التوالي^(٤٩) والاحساس وأن كان اساس معرفة الجزئي فانه لا يكون العلم الحقيقي لان ما تقدمه الحواس من خبرة لا يرقى الى مستوى المعرفة العلمية او الفلسفية فالحواس تؤدي الى تكوين الخبرة وهي تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة كأ ن نعرف ان النار ساخنة او ان دواء معين قد شفى سقراط من مرض معين وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية اما

إذا حاولنا الارتقاء الى المعرفة العلمية او الفلسفية فأننا لا نكتف بذلك لاننا نحاول معرفة العلة المفسرة لارتباط الظواهر المشاهدة في الخبرة الحسية اننا نحاول البحث عن السبب او العلة لماذا تكون النار دائما ساخنة ولماذا يشفي هذا الدواء بعينه هذا المرض فاصحاب الخبرة قد يعلمون ان شيئا ما موجود ولكنهم يجهلون السبب في وجوده اما اصحاب الفن ويعني به هنا العلم او الفلسفة فهم يسعون الى معرفة السبب او العلة والعلم المسمى بالحكمة الذي يصل الى ادراك الكلي الذي يفسر لنا الجزئيات، وهو العلم الذي يصل الى المبادئ الاولى والتي تعتمد عليها كل العلوم وهو العلم اخيرا يبحث عن الالهية ويسمى بالالهييات^(٥٠) وللجدل المعرفي عند ارسطو فوائد منها انه رياضة عقلية وانه منهج يستطيع العالم او الجاهل ان يمتحن بموجبه مدعي العلم بل ان له فائدة علمية هو انه يساعد على كشف المبادئ الاولى في علم من العلوم يبحث الاراء العامة وارااء العلماء في موضوع ذلك العلم فان العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة فامتحان الاراء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل وقد كان ارسطو القدوة في هذا المنهج علما وعملا ففي كل علم وكل مسألة سرد اقوال المتقدمين ومحصلها ومهد بذلك لدراسة المسألة في ذاتها بحيث يمكن ان يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن ولان الجدل قياسا واستقراء لاضافة محمول الى موضوع فيلزم النظر في هذه الاضافة وتعيين انواعها والكلام في كل نوع فالمحول اما ان يكون مساويا (أي ينعكس) واما ان يكون ماهية الموضوع وهو اذن لا يكونها وهو اذن خاصته وان لم يكن مساويا فاما ان يكون جزءا من ماهية الموضوع وهو اذن جنس الموضوع او فصله النوعي او لا يكون جزءا من الموضوع وهو اذن عرض فكل موضوع يوصف من هذه الجهات تحصل لنا به معرفة وكل مقدمة او كل مسألة ترجع الى واحدة من هذه الجهات لان المحمول لا يخلو ان يكون اما جنسا او خاصة او فصلا او عرضا فهذه الجهات هي المواضع التي نستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء وهذا تعيين الكليات وتصنيفها عند ارسطو^(٥١). والجوهر عند ارسطو سابق لما عده ممن المقولات لان الجواهر توجد مفارقة بينما الكيفيات لا توجد الا بوصفها كيفيات ((ل)) جواهر والجواهر المفردة على سبيل المثال ((سقراط او هذه المنضدة)) موضوعات تنسب اليها محمولات وليست هي ذاتها محمولات على أي شيء اخر لا لأن ارسطو لا يدرج في مقولته الجوهر الجواهر المفردة فحسب بل يدرج ايضا انواعها واجناسها ((انسان، حيوان)) لاننا لا نقول سقراط انسان لنذكر كيفية من الكيفيات التي يتصف بها ولكن لنذكر ((ما هو)) وان العلم الذي يدرس الوجود ويدرس الجوهر فوق كل شيء يعرف ويدرس الانواع لا الافراد لكن الانواع بالطبع ((لا)) توجد قائمة بذاتها كما هي الحال في الافراد وهنا تواجه اشكالا عميقا في فكر ارسطو وهو اشكال يمكن ان نعبر عنه بان نقول ان كلمة الوجود تنظيف على ما نسميه الجوهر وما نعنيه

بالماهية في وقت واحد ذلك ان ارسطو يحمل كلمة الوجود جوانب متباينة بعضها ينتسب في الواقع الى الجواهر المفردة وبعضها الاخر ينتسب الى الانواع والاجناس^(٥٢) وارسطو يؤكد على ان كل قضية تتألف من موضوع ومحمول وبهذا صاغ اطروحة ذات اهمية كبرى لا منطقيا فحسب بل كذلك ميتافيزيقيا والحال انه اقتبس هذه الاطروحة لا من تحليل العبارة كما رأى بعضهم في بعض الازمان والواقع انه ارجح بعض صيغ الكلام كالتمني والدعاء الى فن الخطابة والبلاغة وانما من تحليل المسائل الجدلية فقام كل مسألة جدلية هو بالفعل التساؤل عما اذا كان محمول بعينه الى موضوع بعينه او لا واعداء المنطق بمهاراتهم ان يكون في الامكان اسناد محمول الى موضوع هم اغلقوا الباب امام الجدل وعلى العكس من ذلك فان حاجات الجدل هي التي تأدت بأرسطو الى نظريته ولهذا نجده يصوغ القضايا في العادة لا في الشكل الذي بات تقليديا: (أ) هو (ب) وانما في الشكل التالي (ب) يعود الى (أ)^(٥٣). كذلك فان الكليات افكار يؤلفها الذهن الحدسي على اساس احساسات مكررة ترتفع الى مستوى متطور هو الذاكرة ثم الى التجربة ويتألف مثل هذه الافكار نبدع عالما يمكننا ان نفهمه وهو عالم المعرفة وهذا يمكننا ان نتعقله ونستعمل فيه مناهج البرهان الصادق فالمعرفة عند ارسطو هي نتائج الذهن البشري الا ان الذهن ليس عضوا مستقلا انما هو احد اجزاء النفس عند ارسطو والنفس تحتوي الحواس التي تجلب اليها معلوماتنا عن العالم انما هناك الى جانب الحس مواهب او وظائف هي الحركة والرغبة والتفكير وهذه الوظيفة الاخيرة هي التي تعمل على تصنيف انطباعات الحس وتيسر استنباط الاحكام منها وارسطو العالم الدقيق الملاحظة الذي اراد ان يدرس الجزئيات الموجودة في هذا الكون لم يكن اذن من الممكن ان يغيب من باله ان الذهن او النفس عامة هي ذاتها واحدة من هذه الجزئيات التي يجب ان ندرسها أي انه وجد من واجبه ان يدرس لا الحسيات المعروفة فحسب وانما الذهن او العقل العارف ايضا لان في ذلك تحصيل مؤكد للمعرفة الحقيقية المراد الوصول اليها فوجد ان لاهمية الذات العارفة المتمثلة بالعقل العارف ما للحسيات من اهمية في موضوع المعرفة^(٥٤) والحواس الان حياة كما انها الان ادراك وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيبا عكسيا فباعتبارها مدركة، البصر اول، لانه يظهرنا على موضوعات اكثر، خاصة ومشتركة وبالعرض، وعلى فوارق اكثر فأن الاشياء جميعا ملونة ومن ثمت داخله في نطاقه والسمع في الحل الثاني لانه وسيلة التفاهم والتعليم والترقي وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا ان هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حسن الا صوات ولكنه يرجع الى العقل الذي يدرك دلالات الاصوات ثم الشم لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس واخيرا الذوق فاللمس، والسبب واضح تماما مما تقدم وبالنظر لاهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان اللمس اول لانه ضروري بالاطلاق لوجود الحيوان وهو مامن اجله يقال للحي انه حساس يدرك به النافع او الضار واللاذ

والؤلّم فهو اساس النزوع فن طلب وهرب وهو حاسة الطعام والشرب لانه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس التي هي كيفيات الماكول والمشروب اما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل كمال الوجود لذا قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس اضن الى ذلك انه اساسها جميعا فهو نبث في الجسم كله وهي مركبة عليه ويليه الذوق لانه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه ثم الشم فانه اقل ضرورة منهما اما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليات ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية في الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات والحواس الباطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة فأما الحس المشترك فله ثلاث وظائف الاولى ادراك المحسوسات المشتركة بما فيها الزمان والمحسوسات بالعرض فان هذا الادراك يستعين بالتخيل والتذكر فلا بد من قوة واحد يلتقي عندها الاحساس الظاهر والتجربة السابقة والوظيفة الثانية ادراك الادراك فبالحس المشترك يدرك الانسان نفسه رائيا او سامعا اذن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي وليس فعله من جنس موضوعة حتى يدركه والوظيفة الثالثة التميز بين المحسوسات في كل حس باعتبارها جنسا كالتميز بين الابيض والاخضر والحامض والمالح وبين موضوعات الحواس المختلفة كالتميز بين الابيض والحوار مثلا فان هذا التميز لا يمكن ان يصدر عن الحواس انفسها اذ ان كل منهما معين الى موضوع فيجب ان يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الاحساسات اما مركز الحس المشترك عند ارسطو هو القلب^(٥٥) اما الفكر فينقسم اولا الى الفكر غير المباشر وارسطو لا يفرق كثيرا بين هذا الفكر وبين الحكم فيجب ان ترتفع من هذا الحكم الذي هو في مرتبة دنيا الى الاقسام العليا في الفكر واهمها قسمان القسم الاول هو المسمى بأسم العقل المنفعل وهذا العقل هو الذي يتقبل الصور الحسية التي ترد اليه فهو في الواقع بمثابة المادة ويتركب غالبا من الصور التي اتت من الحس واصبحت صورا في المخيلة وليست له وظيفة ايجابية وانما هو مجرد انطباع للصور الحسية الخارجية فلكي ترتفع من هذه الحالة الادراك الصحيح لابد من وجود قوة اخرى تستخرج هذه الاشياء من حالة الصور الحسية السلبية الى حالة المدركات العقلية العامة لان كل معرفة كما قلنا معرفة بالكلي وهذه الوظيفة الجديدة هي التي ينسبها ارسطو الى قوة اخرى يسميها العقل الفعال ويلاحظ في هذا العقل انه يأتي بالصور الخالصة فيحيل الصور الحسية التي هي في حالة القوة الى حالة صور بالفعل أي ان مهمة هذا العقل ينقل حالة الصور بالقوة الى حالة صور بالفعل ولكن هذا يفترض ايضا ان العقل في هذه الحالة مادام فاعلا فلا بد ان يكون حاصلا من قبل على هذه الصور وهذه الصور العقلية الصرفة تستلزم بالتالي ان يكون هذا العقل المخرج لها والناقل لها من حالة القوة الى حالة الفعل فكان العقل الفعال صورة خالصة او ماهية تامة أي اننا هنا خرجنا خروجا تاما عن منطقة الحس وللخروج من التناقض تقول ان العقل الفعال عقل عال لاصله له مطلقا بالمحسوس^(٥٦).

المطلب الثاني : الصورة والهيولى

الصورة form التي تجعل الجوهر شيئاً متميزاً أي بحال كذا والمادة matter التي تجعله شيئاً جزئياً مشخصاً وتفردته عن الأشياء المشخصة التي هي من نوعه فهي مبدأ الفردية. ولا يمكن ان ينفصل هذان العنصران احدهما عن الآخر على نحو كان انما يتميزان بعملية تحليل عقلية فحسب ففي العالم المحسوس لا وجود للمادة التي لم تتخذ صورة معينة ولا وجود للصورة التي لم تتجسم في مادة فلا مادة بدون صورة ولا صورة بدون مادة فالمادة والصورة من باب المضاف لان المادة لشيء (ما) والصورة صورة للمادة على ان ارسطو ادرك ان المادة والصورة لا تؤلفان عنصرين متميزين في الجوهر افرد لان صورة شيء قد تكون مادة لشيء اخر فتكون صورة بالاضافة الى شيء ومادة بالاضافة الى اخر فالخشب مثلاً صورة ومادة في وقت واحد : صورة بالاضافة الى التراب ومادة بالاضافة الى السرير ولولا تحقق صورة الخشب في التراب كمادة لاستحال تحقيق صورة السرير فكل شيء جزئي صورة بالاضافة الى الاشياء التي جعلت وجوده هو ممكننا ومادة بالاضافة الى الاشياء التي يجعل وجودها هي ممكننا. فالجواهر الجزئية صور لاشياء ومواد لاشياء اخرى ولكن ارسطو يعتقد بوجود صور ليست مواد لاشياء اخرى لانها مجردة من كل مادة وهذه الصور هي الجواهر الازلية والعقول اللامادية التي تؤلف اعلى الموجودات في النظام الكوني الارسطي^(٥٧). الى ذلك فأن المنضدة خشب وغراء الف بينهما بطريقة معينة وارسطو يفرق بين هيولى المنضدة (الخشب والغراء) وصورتها (الطريقة التي الفت بها) أي تركيبها نقول انه يفرق بينهما بوصفهما جانبيين متميزين منها وكثير من افكاره الرئيسية بل ومن معضلاته مرتبطة بهذه التفرقة (أ) الصورة ((محايشة)) او ((مباطنة)) فصورة المنضدة لا توجد الا بوصفها صورة لهذه المنضدة او تلك أي انها توجد صورة لهيولى بعينها : فليست هذه اذن صورة افلاطونية للمنضدة أي قائمة بذاتها بل ليست هناك صورة في هذا القبيل للانسان او العدالة (ب) تتحد صورة الشيء او تركيبه عادة بالوظيفة التي يؤديها فالمنضدة لها سطح مستوى واربع قوائم بفضل الوظيفة التي عليها ان تؤديها والواقع ان من الممكن ان نطابق بين الصورة والوظيفة ذلك اننا بتحديثنا ((ما هي)) المنضدة فاما نحدد ما تؤديه او قد ما صنعت من اجله (ج) الهيولى من اجل الصورة وبالعكس فاذا اردت فئسا او شي ما تسطح الاشبار كان عليك بطبيعة الحال ان تستخدم الحديد لتصنعه لكن قد يمكن ان يوجد الحديد دون ان يوجد فأس (د) الخشب والغراء ومنهما تتألف هيولى المنضدة لكن الهيولى ليس هيولى بالمعنى المطلق ففي مقدورنا ان نفرق من جديد في قطعة من الخشب بين صورة وهيولى مادام الخشب كسائر الاشياء مكونا من التراب والهواء والنار والماء او من بعض هذه العناصر ممتزجة بطريقة ما^(٥٨) فهل معرفة المنضدة

هي معرفة مباشرة، فهي ليست معرفة مباشرة وانما نصل اليها عن طريق المباشرة عن طريق الحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة^(٥٩). وفلسفة ارسطو توحى انه انزل المثال الافلاطوني من السماء الى الارض وسماه ((صورة)) وسماه ايضا طبيعة فانه يقول : ونستطيع ان نبحث مسألة تجوهر الاجسام من وجهة اخرى فنلاحظ ان من الموجودات ما هو بالطبع. ومنها ما هو بالصناعة او الفن ومنها ما هو بالاتفاق أي المصادفة والاجسام الطبيعية هي الحيوانات واعضاؤها والنباتات والعناصر وهي تختلف عن التي ليست بالطبع فان الموجود الطبيعي حاصل على ذاته على مبدأ حركة وسكون بالاضافة الى المكان او الى النمو والذبول او الى الاستحالة اما المصنوعات كالسراير والرداء وما اشبه. فان اعتبرناها بما هي مصنوعات لم نجد فيها أي نزوع طبيعي للحركة فان تحركت فذاك اما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه واما بفعل الصانع والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة فالطبيعة مبدأ وعلّة حركة وسكون للشيء القائمة فيه اولا وبالذات لا بالعرض وقد عرفنا ما هي الحركة اما السكون فهو غاية للحركة فان جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الاجسام السماوية من نقله العناصر الارضية ومركباتها ومن استحالة ومن نمو النبات والحيوان لها حد تنتهي اليه بالطبع وتسكن عنده فلا يوجد كائن يفعل أي شيء كان او ان يفعل بأي حال من أي كائن على ما يتفق. وليست الطبيعة نفسا كما ظن افلاطون فان الفرق بعيد بين حركة الحي الذي يتحرك ويسكن بذاته وحركة الجماد الذي لا يستطيع ان يبدأ الحركة ولا ان يقفها وانما الطبيعة هي الصورة ؛ والصورة طبيعة الشيء مادام الشيء فانه يبق هو ويفعل كل ما يفعل بصورته. اما الهوى فليست طبيعية لانها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعي حتى يخرج الى الفعل أي يتخذ صورة وماهية. ويفترق ارسطو عن افلاطون في نقطة اخرى فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد ان يدل على موجود واحد مركب في نفس وجسم بل يريد مجموع الاجسام مرتبة في نظام واحد وحين يضيف اليها خصائص وافعالا لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة. بل يريد الطبائع الجزئية بالاجمال^(٦٠) وان ارسطو كان يستخرج فكرة الصورة او الجوهر من العالم الحقيقي في الظروف الخاصة بالملاحظة الخاصة ثم يجعل من ذلك الجوهر مصدر ما يلاحظه من اشياء (وان افلاطون كان يشاركه هذه الفكرة) انه نوع من كيمياء العصور الوسطى التي تتحول فيها الافكار من حقيقتها من نتائج مترتبة على الاساس المادي الى علل لهذا الاساس المادي نفسه وهي عملية اصبحت من اخطر العوائق الفكرية التي وقفت في طريق فهم الواقع فهما اصيلا وعندما وقعت هذه الفلسفة بين ايدي هيجل، اصبحت بمثابة استخراج ارناب حقيقية من قبعات مينا فيزيقية مجردة، مادام تطور العالم الواقعي العيني بأسره انما يستنتج من الفكرة الخالصة. وعندما يطبق ارسطو نظريته عن الجواهر او الصور على المادة يقول ان المادة نفسها هي في الواقع امكانية الصورة او

وجودها بالقوة انها اللا تحديد في حد ذاته (وان كان لا وجود له بالطبع على هذا النحو) أي ذلك الذي يمكن ان يكون، وان لم ينظم بعد في هذه الصورة الخاصة او تلك ومن ناحية اخرى فان الصورة هي المادة المتحققة بالفعل أي تلك التي تحققت في الواقع في حالة معينة بالذات^(٦١) ويؤكد ارسطو ان هناك اربعة عناصر تتكون منها جميع المواد وهذه العناصر هي الماء والهواء والنار والتراب وهناك اربع خواص اولية يتصف كل عنصرين باثنين منها هي اليبوسة والحرارة، والحرارة والسيولة، والسيولة والبرودة، والبرودة واليبوسة. هناك مادة اولية هي ((الهيولى)) وتدخل في تركيب هذه العناصر وبفضلها يمكن تحويل بعضها الى بعضها الاخر. وليس للهيولى وجود مستقل ولكن متى اتحدت بالصورة اصبح لها وجود ذاتي^(٦٢) ويتحدث ارسطو عن الاسباب او العلل الاربعة وهي : العلة الصورية والعلة المادية والعلة الفاعلية والعلة الغائية. ويذكر لنا برتراندرسل مثال النحات وتمثاله لتبيان المقصود من هذه الاسباب الاربعة فالمرمر هو السبب المادي في التمثال، والسبب الصوري هو الشكل او الماهية التي في ذهن النحات والتي يصنع بحسبها التمثال اخر الامر. والسبب الكافي هو ذلك الاتصال بين الفأس والمرمر والذي بنتيجته يصبح المرمر تمثالا، واخيرا السبب الغائي وهو الغرض الذي عند النحات بخصوص تمثاله (اهو غرض فني ام تجاري ام غير ذلك). من بين هذه العلل تحتل العلتان الاوليات (المادية والصورية) مقاما اكبر من العلتين الاخرتين. ويتحدث ارسطو في احدى مقالات الميتافيزيقيا وتسمى بمقالة الزيتا أي مقالة حرف الزاء عن التمييز بين الصورة والمادة وانه أي التمييز موجود في داخل الموضوعات الفردية في مختلف مراحل تأريخها وان هذا التمييز بين الصورة والمادة هو تمييز بين ماهية الشيء وبين تلك البطانة المادية غير القابلة لان نعرف بمفردها. لآكن بدونها لا تكون الماهية موجودة ايضا أي ان ارسطو في بعض مراحل تفكيره يتصور ان الوجود العيني للاشياء لا يمكن ان يتوفر من دون وجود المادة والصورة وان وجود المادة والصورة بمفردها كآنه وجود وهمي. لكن عندما ينمو لديه تفكيره يتآتى له ان يستفيد من فكرتي الوجود بالقوة والوجود بالفعل وهذا يساعد على تصور وجود المادة من دون صورة والصورة من دون مادة^(٦٣). واما البديل الذي اقترحه ارسطو عن نظرية المثل الافلاطونية هو (نظريته في المادة والصورة) فلنتأمل مثلا المادة الخام التي تستخدم في صناعة عمود في مبنى تلك هو ((المادة)) اما الصورة فهي اشبه بالتصميم الذي يصنعه المعماري للعمود والفكرتان معا هما، بمعنى معين، تجريدان، من حيث ان الشيء الفعلي يجمع بين الاثنين معا ويقول ارسطو ان الصورة عندما تضيق على المادة هي التي تجعل هذه الاخيرة على ما هي عليه فالصورة تضفي على المادة خصائصها وتحولها بالفعل الى شيء او جوهر ومن المهم ان نخلط بين المادة والجوهر اذا شئنا ان نفهم ارسطو فهما صحيحا، فكلمة الجوهر تعني في اصلها اليوناني الشيء الموجود في الاساس

وهو شيء ثابت حامل للصفات^(٦٤) وإن الهيولى والصورة هما اساس فلسفة ارسطو الميتافيزيقية وبهما شرحة العالم وقد رأى ان الهيولى والصورة لا ينفصلان فلا صورة من غير هيولى ولا هيولى من غير صورة وكل موجود في الخارج يكون منهما وهما ليسا منفصلين الا في الذهن ونحن نفكر فيهما منفصلين لكي نفهمهما فقط والهندسة تحدثنا عن الاشكال كأنهما قائمة بنفسها فنذكر المثلث والمربع والمخمس والدائرة على انها اشكال ولكنها في الحقيقة ليست لها وجود ذاتي مستقل انما في الخارج اشياء مجردة، ولكنها في الحقيقة لا وجد لها بنفسها في الخارج فاذا افلاطون في عالم المثل ويجب الحذر من ان نفهم ان ارسطو يعني بالصورة الشكل، وانما يعني بها جميع صفات الشيء من لون وخفة وثقل وجمال وقبح ولمعان وانطفاء وما: لا ذلك ويعني بها كذلك العلاقة بين اجزاء الشيء بعضها ببعض وعلاقة كل جزء بالكل اما الهيولى فما اتصف بهذه الصفات وامثالها. فالهيولى اذن في ذاتها لا صورة لها ولا مظهر ولا تحد ولا توصف انما الذي يحد الهيولى ويجعلها توصف وتظهر هو الصورة وينتج من ذلك ان ليس هناك فرق بين الهيولى وبعضها وبعض فالشيء انما يختلف عن الشيء بصفاته وبذلك نستطيع ان نفهم ان ليس يعني ارسطو بالهيولى ما نعبر عنه الان بالمادة او العنصر ولكن في نظر ارسطو الهيولى اعمق من ذلك وليس الذهب عنده يختلف عن القبضة في الهيولى ولكن في الصورة او بعبارة اوضح في الصفات فالهيولى عنده تكون أي شيء حسب صفاته^(٦٥) واخذ ارسطو يدفع بالترقية بين الهيولى والصورة حتى وصل بها الى الفكرة القصوى فكرة المادة الاولى فأنه يستخدمها على سبيل التمثيل في مشكلات مختلفة فهو اذ يعرف نوعا من الانواع ينظر الى الجنس بوصفة هو الهيولى والفصل بوصفه هو الصورة فالجنس غير محدد نسبيا اما الفصل فيضفي طابعه المحدد على النوع وهذا ما يميز طريقة ارسطو في توسيع النطاق الذي تنطبق فيه افكاره الرئيسية مما يضيف شيئا من الوحدة الى فكرة والى هذا الحد فالصورة كانت قسيمة الهيولى اذ كانت صورة الهيولى بعينها. لكن ارسطو يتساءل عما اذا كان من الممكن ان توجد صورة دون هيولى ويقول ان هذا ممكن. لكن ما يقول به من صورة بدا هيولى جدا مختلفة عن الصورة الافلاطونية ((فالله)) صورة يغير هيولى^(٦٦) والله في ذاته الذي يعتبره ارسطو المحرك الاول الثابت بحكم الضرورة محرك كل شيء يتحرك. والعالم من خلال سلسلة الكائنات والاشكال تعاقب حركات احداثها وابتغاها جميعها من عله الى اخرى، هذا النوع من المغناطيس العقلي الذي هو المحرك الاول الثابت الذي لا ينفصل او يتأثر والفارق في تأمل ازلي لذاته والذي يتجاهل هذا الكون المتجه منطقيا نحوه بكل قواه وتوتر دائم وقد قيل ارسطو كافلاطون بوجود اله غير متجسد وهو جوهر كل شيء^(٦٧) وقد ظهر من كل ما تقدم ان عقيدة ارسطو في العلتين الصورية والمادية قد توضحنا اكثر وبالتالي ارتبطنا بعقيدته بخصوص الوجود بالفعل والوجود بالقوة ان المادة الخام قبل ان تتشكل على

الصورية ازدادت فعليتها أي ان ماله صورة أكثر يكون أكثر فعلية ويعلق بتراندرسل على هذا بقوله ان عقيدة ارسطو هذه متفائلة وغائبة فالكون وكل شيء فيه يرتقيان تدريجيا الى الامام والى ما هو احسن وان ما يأتي به الغد خبر مما لدينا اليوم وما لدينا اليوم هو خبر مما لدينا بالامس أي اننا سائرون سيرا تقدما الى الامام^(٦٨). وهناك علاقة وثيقة بين نظرية ارسطو طاليس في الصورة بأعتبارها تحقق ما كان موجودا بالقوة الى الوجود بالفعل وبين نظريته في العلية او العلة والعلة عنده ليست الا التناقض الكائن بين المادة والصور منظورا اليه نظرة ديناميكية متحركة ان ذلك الذي لم يكن باديء الامر الا امكانية بالقوة او نزوعا الى النمو باتجاه معين يصبح في الواقع المتحقق مالكا لتلك الصفة فالبلوط يصبح قروا، تماما كما تبرز التربية بالامكانات الكامنة ويسمى هذا القانون الذي يسير نمو الشيء على نهجه بالعلة الصورية الا وهي تلك الصورة او الامكانية التي تساعد الشيء بل وتدفعه دفعا على الانتهاء الى غايته المقدره اذ لا والوصول الى كل ما كان كامنا في داخله ويتحدث ارسطو كذلك عن العلة الغائبة. انها الغاية التي تكمن وراء عملية ما وهي وحدها التي تقبل التفسير انها تطلعنا على الغرض الذي كان شيء ما موجود لاجله ونحن نحاول دائما ان نقف على الغرض الذي في سبيل التحقيق وعلى الغاية التي سينتهي الامر اليها ومن الواضح انه لا داعي لاقامة متفرقة صارمة بين كل من العلة الصورية والعلة الغائبة فهما شيء واحد مادامت العلة الغائبة او الغاية ليست الا النتيجة التي كانت متضمنة في العملية باسرها^(٦٩).

الخاتمة:

لقد توصل البحث الى جملة نقاط نوجزها بما يلي:

- ان الديالكتيك عند كل من افلاطون وارسطو كان يمثل الاسس الاولى لفلسفتهم وان كانوا قد اختلفوا من ناحية المضامين الديالكتيكية.
- ان الرسم المعروف لروفائيل الذي جسد فيه افلاطون وهو يشير الى السماء دلالتا على فلسفة المثل وكذلك لارسطو وهو يشير الى الارض لينتهج نهجا مغايرا لنهج استاذة افلاطون في تحصيل المعرفة.
- تجسدت فلسفة افلاطون في نظرية المثل في حين نجد ان فلسفة ارسطو كانت متجسدة في كل من الصورة والمادة.
- ومن الملاحظ ان ارسطو اقام فلسفته على اسس افلاطونية من حيث اتفاقه مع افلاطون في ان الحقيقة النهائية هي الفكر.
- يعد افلاطون وبكلمة حق هو الواضح الحقيقي لاساس الفلسفة المثالية.
- كما ان ارسطو يعد ذلك المذهب المثالي.

- ان فكرة المثل لدى افلاطون كان لها جذور تاريخية تمثلت بأراء وافكار فلاسفة سبقوه.
- لقد جمع افلاطون بين كل من هرقليطس وبارمنيدس وهما اصحاب فكرتي التغير والثبات.
- تعد فلسفة ارسطو ابلغ ما وصلت اليه الحقيقة للتعبير عن نفسها.
- افلاطون شطر الوجود الى حس وفكر وكان هذا ارثا ثقيلا على تلميذه ارسطو.
- افلاطون كان يرى ان الحقيقة اساسها في النظام الروحي.
- ارسطو كان يرى ان الحقيقة اساسها عالمنا الذي بين ايدينا.
- افلاطون كان لا يثق بالحواس ولا يرى انها توصل الى علم.
- ارسطو وان رأى في الحواس نقصا فهو يعتمد بها بان تكون الات تستخدم لمعرفة بعض الحقائق الاولية.
- كون ارسطو تلميذ لافلاطون لا يتعارض في موضوع اختلافه معه في النظريات والاراء الفلسفية. فقد كان الاختلاف واضحا.

Abstract

No hidden is role played by Plato and Aristotle in the history of philosophy in general, and that of the Greek philosophy in particular. We find it is necessary to increase and go far when writing researches about such philosophers due to the distinctive and important role they played in knowledge acquiring. Our subject is closely related with that of knowledge of those two philosophers. For each, dialectic is the spirit of philosophy and is different, as was described by Rafael when he draw Plato referring to the sky, indicating some kind of dialectic which is called the upward dialectic. It is in fact the method Plato followed to attain knowledge. Meanwhile, we find the printer himself draw Aristotle referring to earth, this means that the kind of dialectic Aristotle followed is the downward dialectic which is the way he followed to attain knowledge. In spite of the kind of relationship between Plato and Aristotle and how close it is, yet Aristotle said that Plato is nearest than me, and right is nearest than him, i.e., Aristotle is different from Plato in the way of acquiring knowledge. In our research of dialectic between Plato and Aristotle, we tried to navigate into the depths of this subjects in terms of distinguishing between dialectic for Aristotle and dialectic for Plato. We divided research into two parts: the first was entitled (the Platonic dialectic), it implied a preface through which we explained the difference between the theological dialectic and the cognitive dialectic, and what is dialectic for Plato.

This part implied two themes, the first was about the Platonic knowledge basis, i.e., how to acquire knowledge according to Plato and what are the steps that must be followed to reach knowledge. Certainly, the topic of the subject is dialectic, it was explained as viewed by Plato. We find that Plato was the first philosopher to have interest in the rational and sensible and the first to research and elaborate on knowledge. As for the second theme, it was entitled the (Platonic Ideals), knowing that the first part was devoted to Plato only, and the second was devoted to Aristotle only. In the (Platonic ideals) , we find that Plato confesses that no way can better prove truth than ideals, which the shortest way towards cognitive realization. As for the second part, it was entitled the (Aristotle dialectic). It implied a preface in which we explained what is meant by dialectic according to Aristotle and how to reach ends of philosophy using dialectic. It also includes two themes. The first was about the Aristotle knowledge, i.e., what is knowledge, what are its possibilities, what are its frontiers, and how can it be acquired. All these questions are answered in this section. We find that knowledge requires some steps to pursue in thinking. These are the steps that fulfill ends of philosophy and are different from Plato's opinion on this subject. The second theme, which is the last in our research, deals with the subject of form and matter for Aristotle, in which Aristotle confesses that no knowledge without full comprehending of form and matter, they both provide the ability to distinguish things. Here Aristotle acknowledges that Plato supports this idea, but in a different way.

Research also implied a conclusion in which we exhibited the most important results we reached. After reading the research, the reader has to understand the difference between Plato and Aristotle with regard to dialectic and what are ideals according to Plato. We concluded that Plato's philosophy is totally an expression of the Platonic ideals and dialectic is a way to reach Platonic ideals that lead to knowledge. Also, form and matter for Aristotle is an expression of Aristotle's philosophy. He made subject of form and matter the best style to reach ends, and suggests that there is nothing without form and matter except Allah, He is a primordial matter without form.

هوامش البحث

- (١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص ٦٩، (ب، ت).
- (٢) رسل، بتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج ١، الكويت، ص ٩٩، ١٩٨٣.
- (٣) التكريتي، ناجي، الفلسفة الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، ط ١، دار الاندلس، ص ٢٧، ١٩٧٩.
- (٤) الشماع، صالح، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ط ٢، مطبعة جامعة بغداد، ص ٣١، ١٩٧٧.
- (٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٠.

- (٦) عن الانترنت، من وكيديا، الموسوعة الحرة، منتديات سودانيز لاين، ذروة الولوج العربي بالتوفيق بين افلاطون وارسطو.
- (٧) عن الانترنت، سودانيز، فلسفة افلاطون، UAE، نشرات ٦٤٧.
- (٨) عن الانترنت، شبكة منتديات اكدز، نظرية المعرفة عند افلاطون.
- (٩) الشكري، جابر، تاريخ العلم اليوناني، مطبعة جامعة بغداد، ص ٧٨، ١٩٨٤.
- (١٠) احمد محمود صبحي، بين فلسفة الحضارة، ج ١، مؤسسة الثقافة الجامعة، الاسكندرية، ص ٩٧، (ب، ت)
- (١١) الالوسي، حسام الدين، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ساعدت جامعة بغداد على طبعه، بغداد، ص ١٨٥، ١٩٩٠.
- (١٢) كريم متي، الفلسفة اليونانية، مطبعة الارشاد، بغداد، ص ١٧٠، ١٩٧١.
- (١٣) اولف، جيجن، ترجمة عزت قرني، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ٣٧٢، ١٩٧٦.
- (١٤) الالوسي، المصدر نفسه، ص ١٨٦.
- (١٥) لويس، جون، مدخل جديد الى الفلسفة، ترجمة انور عبد الملك، ط ٢، دار الحرية للطباعة والنشر، بيروت، ص ٣٨، ١٩٧٣.
- (١٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى، دار الكتاب المصري، القاهرة، ص ٩٣، ١٩٤٦.
- (١٧) التكريتي، ناجي، المصدر نفسه، ص ٣٧.
- (١٨) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧١.
- (١٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانكليزية، فؤاد كامل واخرون، اوفسيت البناء، بغداد، ص ٥٦.
- (٢٠) الالوسي، حسام الدين، المصدر نفسه، ص ١٩٠.
- (٢١) كريم متي، المصدر نفسه، ص ١٥٧.
- (٢٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٣.
- (٢٣) رسل، بتراند، المصدر نفسه، ص ١١٣.
- (٢٤) التكريتي، ناجي، المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (٢٥) الشماخ، صالح، المصدر نفسه، ص ٣٨.
- (٢٦) محمد جواد مغنية، فلسفات اسلامية، ج ١، مؤسسة الكتاب الاسلامي، (ب، م)، ص ٣٠٨، (ب، ت).
- (٢٧) امام عبد الفتاح امام، مدخل الى المينافيزيقيا، ط ٢، نهضة مصر، ص ٤١٧، ٢٠٠٧.
- (٢٨) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ط ١، سليمان زاده، ص ١٦٢، ١٤٢٧ هـ.
- (٢٩) دوكاسيه، بيير، ترجمة جورج يونس، تاريخ الفلسفات الكبرى، بيروت، ط ١، ص ٤٨، ١٩٦٠.
- (٣٠) برهبيه، اميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طريبيشي، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ص ١٦٠، ١٩٨٢.
- (٣١) عبد الرحمن بدوي، افلاطون، دار القلم، بيروت، ص ١٦٢، ١٩٧٩.
- (٣٢) ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص ٦٦، ١٩٦٩.
- (٣٣) وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة ابو العلا عفيفي، القاهرة، ص ٢٦، ١٩٣٦.
- (٣٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٤.
- (٣٥) احمد امين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط ٥، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ص ١٦٣، ١٩٦٤.
- (٣٦) الالوسي، حسام الدين، المصدر نفسه، ص ١٩٤.
- (٣٧) عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الافلاطونية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ص ١٧، ١٩٤٧.
- (٣٨) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص ١٦٢.
- (٣٩) احمد امين، زكي نجيب محمود، المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (٤٠) برهبيه، اميل، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
- (٤١) المظفر، محمد رضا، المنطق، ط ٢، مطبعة نهضة، ص ٣٧٢، ١٣٨٣ هـ.
- (٤٢) لويس، جون، المصدر نفسه، ص ٥١.
- (٤٣) كريم متي، المصدر نفسه، ص ١٨٤.
- (٤٤) احمد امين، زكي نجيب محمود، المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
- (٤٥) دوكاسيه، بيير، المصدر نفسه، ص ٥٠.
- (٤٦) الشكري، جابر، المصدر نفسه، ص ٨٥.

- (٤٧) الشماع، صالح، المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٤٨) الصوراني، غازي، الحوار المتمدن، انترنت. www.cdideology@yahoo.com.
(٤٩) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص ١٢١.
(٥٠) امام عبد الفتاح امام، المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٥١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٠.
(٥٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرون، ص ٤٢.
(٥٣) برهية، اميل، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
(٥٤) الشماع، صالح، المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٥٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٦١.
(٥٦) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص ١٢٠.
(٥٧) كريم متي، المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٥٨) الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرون، ص ٤٢.
(٥٩) رسل، بتراند، مشاكل الفلسفة، نقله الى العربية، عبد العزيز بسام، محمود ابراهيم محمد، مطبعة الشعب، ص ٣٨، ١٩٤٧.
(٦٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧.
(٦١) لويس، جون، المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٦٢) الشكري، جابر، المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٦٣) الشماع، صالح، المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٦٤) رسل، بتراند، حكمة الغرب، ص ١٥٧.
(٦٥) احمد امين، زكي نجيب محمود، المصدر نفسه، ص ٢٣٨.
(٦٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرون، ص ٤٣.
(٦٧) دوكرسيه، بيير، المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٦٨) الشماع، صالح، المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٦٩) لويس، جون، المصدر نفسه، ص ٥٨.

قائمة المصادر والمراجع

- (١) احمد امين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، طه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص ١٦٣.
(٢) احمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، ج ١، مؤسسة الثقافة الجامعة، الاسكندرية، (ب، ت).
(٣) الالوسي، حسام الدين، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ساعدت جامعة بغداد على طبعه، بغداد، ١٩٩٠.
(٤) التكريتي، ناجي، الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام، ط ١، دار الاندلس، ١٩٧٩.
(٥) الشكري، جابر، تاريخ العلم اليوناني، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٤.
(٦) الشماع، صالح، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ط ٢، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٧.
(٧) الصوراني، غازي، الحوار المتمدن، انترنت. www.cdideology@yahoo.com.
(٨) المظفر، محمد رضا، المنطق، ط ٢، مطبعة نهضة، (ب، م)، ١٣٨٣ هـ.
(٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة ما نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل وآخرون، اوفسييت الميناء، بغداد، ١٩٨٣.
(١٠) امام عبد الفتاح امام، مدخل الى المينافيزيقيا، ط ٢، نهضة مصر، ٢٠٠٧.
(١١) انترنت، سوداتيز اون، فلسفة افلاطون، UAE، نشرات ٦٤٧.
(١٢) انترنت، شبكة منتديات اكدز، نظرية المعرفة عند افلاطون.
(١٣) انترنت، من ويكيديا، الموسوعة الحرة، منتديات سوداتيز لاين، ذروة العلم العربي بالتوفيق بين افلاطون وارسطو.
(١٤) اولف جيغن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦.
(١٥) برهية اميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طربيشي، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

- (١٦) دوكراسيه بيبير، تاريخ الفلسفات الكبرى، ط١، ترجمة جورج يونس، بيروت، ١٩٦٠.
- (١٧) رسل، بتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج١، الكويت، ١٩٨٣.
- (١٨) رسل بتراند، مشاكل الفلسفة، نقله الى العربية، عبد العزيز بسام، محمود ابراهيم محمد، مطبعة الشعب، ١٩٤٧.
- (١٩) عبد الرحمن بدو، مدخل جديد الى الفلسفة، ط٢، الكويت، ١٩٧٩.
- (٢٠) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩.
- (٢١) عبد الرحمن بدوي، افلوطين عند العرب، ط٣، الكويت، ١٩٧٧.
- (٢٢) عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الافلاطونية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٧.
- (٢٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفية، ج١، ط١، سليمان زاد، ١٤٢٧ هـ.
- (٢٤) كريم متي، الفلسفة اليونانية، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧١.
- (٢٥) لويس جون، مدخل جديد الى الفلسفة، ترجمة انور عبد الملك، ط٢، دار الحرية للطباعة، والنشر، بيروت، ١٩٧٣.
- (٢٦) محمد جواد مغنية، فلسفات اسلامية، ج١، مؤسسة الكتاب الاسلامي، (ب، م)، (ب، ت).
- (٢٧) ميد هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٩.
- (٢٨) وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة ابو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٣٦.
- (٢٩) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٤٦.
- (٣٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (ب، ت).